



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE DERECHO

**DEPARTAMENTO DE DERECHO PENAL E HISTORIA Y
TEORÍA DEL DERECHO**

TESIS DOCTORAL:

**FENOMENOLOGÍA Y DERECHOS
HUMANOS**

Presentada por Nathalie Barbosa de La
Cadena para optar al grado de
doctora por la Universidad de Valladolid

Dirigida por: Javier García Medina

Love all truth, and love it in everything.
Sócrates

ERRATA

RESUMEN

FENOMENOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

Nathalie Barbosa de La Cadena

En la presente tesis se pretende fundamentar en la Fenomenología los derechos humanos como derechos universales. La metodología es filosófica, más concretamente el método fenomenológico, y el criterio de verdad es la coherencia. Son presentadas las razones que llevaron a descartar otras corrientes de pensamiento, con especial énfasis a las razones de '*¿Por qué no Kant?*'. La fenomenología husserliana es pilar central presente en cada uno de los fundamentos presentados. Los *Fundamentos Metafísicos* propuestos son la defensa del realismo ontológico y de la existencia de universales. Los *Fundamentos Antropológico-filosóficos* son el *yo* trascendental activo cognoscitivamente y autónomo. Los *Fundamentos Gnoseológicos* son el realismo gnoseológico y el conocimiento de los universales. Los *Fundamentos Prácticos* combinan los conceptos de Husserl y Scheler, la empatía, la libertad entendida como autodeterminación y también limitada, y la existencia de una jerarquía de valores. Los *Fundamentos Lingüísticos* son el lenguaje como instrumento de la intersubjetividad y capaz de describir objetos físicos y metafísicos. Finalmente, el *Fundamento Iusfilosófico* es el Derecho *a priori* propuesto por Reinach analizado a la luz de la fenomenología husserliana. En conclusión, habría leyes formales *a priori* y leyes materiales *a priori* del Derecho, los derechos humanos: todo derecho tiene origen en seres racionales y libres, todo derecho tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres, y todo derecho solo debe regular comportamientos externos libres. Estos podrían ser tomados como criterio de evaluación de cualquier ordenamiento jurídico, ley o decisión.

Palabras clave: Fenomenología; derechos humanos; Husserl; Scheler; Reinach.

ABSTRACT

PHENOMENOLOGY AND HUMAN RIGHTS

Nathalie Barbosa de La Cadena

The object of this thesis is to ground on phenomenology the human rights as universal rights. The methodology is philosophical, more precisely phenomenological, and the criterion of truth is coherence. There are presented the reasons why others schools of thought are dismissed, especially kantism. Thus, the actual argument of the thesis is grounded on Husserl, Scheler and Reinach thoughts. The husserlian phenomenology is the mainstay of the thesis. The proposed metaphysical fundamentals are the ontological realism, and the existence of the universals. The proposed anthropological-philosophical fundamentals are the transcendental self autonomous and cognoscitively active. The gnoseological fundamentals are the gnoseological realism and the knowledge of the universals. On the practical fundamentals, Husserl and Scheler concepts are combined, empathy, the existence of a hierarchy of values and freedom understood as self-determination and, at the same time, limited. The linguistic fundamentals are the understanding of the language as an instrument of intersubjectivity and capable of describing physical and metaphysical objects. Finally, the iusphilosophical fundament is the *a priori* law as proposed by Reinach, analyzed under Husserl's light. The conclusion is that there should be formal *a priori* laws and material *a priori* laws, these called human rights, which are: any right has its origin on rational and free beings, any right has its origin on the intersubjectivity between rational and free beings, and any right can only regulates external and free behaviors. These could be taken as criterion of evaluation of any law, statute or decision.

Key words: Phenomenology; human rights; Husserl; Scheler; Reinach.

Pág. 12, línea 15, espacio antes de “Cartesian”.

Pág. 35, línea 21, quitar el espacio después de “natural”.

Pág. 50, línea 1, sustituir “se puede proponer” por “conforme fue propuesto en la tesis de filosofía es posible”.

Pág. 62, línea 22, quitar “, sino” y en la línea 23 añadir “, sino” después de “comportamiento”.

Pág. 69, línea 12, escribir “Absoluto” con la primer letra mayúscula.

Pág. 75, línea 16-18, escribir el texto entre comillas en *itálico*.

Pág. 88, sustituir la cita de Traducción propia por una cita en castellano “Si nosotros, o cualquier otra persona, repite la misma la misma proposición con igual intención, cada una tiene sus fenómenos, sus palabras y sus momentos de comprensión. Pero, frente a esta ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, *lo que* en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico; es *lo mismo*, en el sentido más estricto de la palabra. Con el número de las personas y de los actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno.” HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Investigación primera. Capítulo IV. Madrid: Revista de Occidente, 1976. Pág. 287.

Pág. 89, línea 8, sustituir la cita de Traducción propia por una cita en castellano “*la especie rojo con las rayas que veo en este papel, rayas que «tienen» todas ese mismo rojo.*” HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Investigación primera. Capítulo IV. Madrid: Revista de Occidente, 1976. Pág. 288.

Pág. 114. Sustituir en el final del tercer párrafo “Están fundados en la naturaleza humana. Pero no en cualquier” por “Dependen de una cierta”. Añadir al final del párrafo “En otras palabras, deben tener como presupuesto una visión acerca de la naturaleza humana compatible con la idea de Derecho y capaz de permitir su realización.”

Pág. 119, línea 25, quitar “la”.

Pág. 139, línea 23, quitar la coma antes de “etc.” y sustituir la coma al final por punto.

Pág. 146, escribir la cita en la línea 2-3 en *itálico*.

Pág. 157, líneas 15-17; Pág. 158, líneas 6-10 y 22; Pág. 164, líneas 8-10; Pág. 171; Pág. 172; Pág. 179, la primer cita; Pág. 187, líneas 18-21; Pág. 188; Pág. 192-193; Pág. 205; Pág. 217; Pág. 227; Pág. 241; Pág. 249; Pág. 285; añadir al final de las citas (Traducción propia).

Pág. 169, tercer línea de la primer cita sustituir “llamadlo” por “llámalo”.

Pág. 170, línea 3, en la cita, sustituir Pascual por Pascal.

Pág. 176, línea 14, quitar “sino los seres humanos, su esencia”.

Pág. 199, línea 28, sustituir “indeterminación” por “no determinación”.

Pág. 199, línea 5; Pág. 201 líneas 20, 25 y 27; Pág. 202, línea 2, 7 y última; Pág. 203, línea 20; Pág. 206, línea 19, sustituir casualidad por causalidad.

Pág. 200 línea 8, sustituir teológica por teleológica; línea 26, después de “imprevisible” sustituir la coma por punto y quitar la coma después de “(o espontáneo)”.

Pág. 204, línea 8, sustituir “incluido” por “incluyendo”, línea 11 sustituir “declare” por “manifieste”, línea 19 quitar el segundo “el”.

Pág. 205, línea 20, añadir “que” después de “el ser”.

Pág. 209, línea 5, añadir punto al final.

Pág. 211, línea 14, después de “futilidades” sustituir “y” por una coma.

Pág. 212, línea 21, sustituir “vulgar” por “innoble”.

Pág. 213, línea 1, escribir “espirituales” en itálico y, línea 20, escribir “valor de lo sagrado” en itálico.

Pág. 215, línea 7, sustituir “objetico” por “objeto”, línea 18, sustituir “objetivo” por “objeto”.

Pág. 231, línea 14, añadir punto después de “evitarlo”.

Pág. 232, línea 10, quitar “que”.

Pág. 235, línea 8, quitar “como”.

Pág. 245, línea 12, quitar “también lo es”.

Pág. 264, línea 18, quitar “las” y, línea 19, sustituir “que da” por “de”.

Pág. 278, línea 15, quitar la segunda palabra “también”.

Pág. 287, 297, 302, 312, 316 y 335, cambiar el tamaño de la fuente de las citas.

Pág. 283, al final de la cita, quitar uno de los puntos.

Pág. 284, última línea, sustituir “afirma” por “considera que” y sustituir la cita por “lo que es universal y necesario es *a priori*”.

Pág. 286, línea 10, añadir un espacio antes de “Husserl”.

Pág. 294, quitar la cita.

Pág. 303, línea 2, sustituir “no” por “ni” y, línea 6, quitar la coma.

Pág. 304, línea 2, añadir “a” antes de “la”.

Pág. 309, línea 18, añadir “no” después de “Derecho”.

Pág. 313, línea 1, sustituir “donde” por “que”.

Pág. 315-316, añadir después de la cita (Traducción propia).

Pág. 319, línea 4, sustituir “la condición” por “condiciones”.

Pág. 322, línea 20, quitar “que”.

Pág. 323, línea 19, cambiar “más” de posición, escribir antes de “una”.

Pág. 324, línea 3, quitar la primera coma y, línea 7, sustituir “pueden” por “puede”.

Pág. 342, línea 8-11, sustituir la cita de Traducción propia por una en castellano, “alguien *crea* una cosa con materiales que nunca han pertenecido a alguien, parece evidente que la cosa pertenece, desde su inicio, a aquel que la ha creado.” REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 95.

Pág. 345, añadir (Traducción propia).

Pág. 347, línea 7, sustituir “epistemológico” por “gnoseológico”.

Pág. 350, línea 20, quitar el segundo “y”.

Pág. 356, línea 24, sustituir “epistemológico” por “gnoseológico”.

Pág. 366, línea 14, quitar “De ahí, es universal porque todo ser dotado de razón puede conocerlo, es necesario porque es válido por si mismo.” Y, línea 20, sustituir “epistemológica” por “gnoseológica”.

Índice

Introducción	1
Capítulo I – Metodología	7
I.1. Metodología de investigación.....	8
I.2. Metodología filosófica	16
I.3. Metodología fenomenológica	21
I.4. Estructura de la Tesis y Argumento	23
Capítulo II - Argumentos y Contraargumentos en la Fundamentación Filosófica de los derechos humanos	26
II.1. Crítica a posiciones incompatibles con una visión universal de los derechos humanos	29
II.2. ¿Por qué no Kant?	49
Capítulo III – Fundamentos metafísicos: el realismo ontológico y los universales	64
III.1. La defensa del realismo ontológico	66
III.1.a. Husserl	71
III.1.b. El realismo ontológico y los derechos humanos.....	80
III.2. La existencia de los universales	82
III.2.a. Husserl	88
III.2.b. Los universales y los derechos humanos.....	92

Capítulo IV – Fundamentos antropológicos: el yo trascendental activo	
cognoscitivamente y autónomo.....	95
IV.1. Husserl	106
IV.2. El yo y los derechos humanos.....	112
Capítulo V – Fundamentos gnoseológicos: idealismo y realismo gnoseológico y	
el conocimiento de los universales	116
V.1. El realismo gnoseológico y el conocimiento de los	
universales.....	122
V.1.a. Husserl	123
V.1.b. El realismo gnoseológico, el conocimiento de	
los universales y los derechos humanos....	139
Capítulo VI – Fundamentos prácticos: empatía, libertad y jerarquía	
de los valores.....	143
VI.1. Metafísica de las costumbres.....	143
VI.1.a. Crítica al empirismo	145
VI.1.b. Crítica al relativismo	165
VI.2. Husserl	172
VI.2.a. Empatía	177
VI.2.b. Jerarquía de valores	184
VI.3. Scheler	191
VI.3.a. El problema de la libertad	197

consecuencias.....	332
VIII.7. Derechos humanos, más allá del Derecho Natural	341
Conclusión.....	358
Referencias bibliográficas.....	369

Introducción

Los derechos humanos son objeto de interés de la autora desde hace algunos años y durante el trabajo de investigación han sido estudiadas diversas corrientes de la Filosofía y de la Filosofía del Derecho que tratan sobre el tema. Lamentablemente, o afortunadamente, no se ha encontrado ninguna argumentación que fundamente los derechos humanos como derechos universales y al mismo tiempo considere todos los presupuestos necesarios a tal idea, desde los presupuestos metafísicos, pasando por la antropología, gnoseología, filosofía práctica, lenguaje y, finalmente, el fundamento iusfilosófico.

La mayor parte de los autores que trata el tema, ya parte de determinados presupuestos, evidentemente. Sin embargo, muchas veces no los explicita, con lo que la argumentación se vuelve confusa y, a veces, contradictoria. Así, las preguntas que motivaron el presente trabajo fueron: ¿qué es necesario para defender los derechos humanos como

derechos universales? O, ¿cuáles son los fundamentos filosóficos y iusfilosóficos capaces de sostener coherentemente la idea de derechos humanos como derechos universales?

Con el fin de dar respuesta a tales preguntas, se adoptó como criterio de verdad la coherencia, dado que el objeto en cuestión no es un objeto de las ciencias naturales que trabajan con el criterio de la correspondencia. Simplemente no es posible formular una proposición y verificarla en la realidad cuando el objeto es metafísico. Por tanto, el criterio de verdad es el criterio orientador de la Filosofía, la coherencia. Construir un argumento no contradictorio y sistemático considerando todos sus presupuestos y conclusiones, en todas sus etapas, con una conexión necesaria fundada en el primer principio del cual se parte y para el cual se regresa.

La Filosofía capaz de atender a esa exigencia es la Fenomenología. No únicamente porque se enfrenta a todos los temas necesarios para la fundamentación de los derechos humanos, sino porque lo hace de manera coherente. Lo que le falta a la Fenomenología es la aplicación directa de su método y conceptos a los derechos humanos, siendo ésta exactamente la propuesta original desarrollada y presentada en esta tesis.

Se realizó una revisión de la literatura sobre el tema, narrada de manera sucinta en el Capítulo III titulado Argumentos y Contraargumentos en la Fundamentación Filosófica de los derechos humanos, donde se presta una especial atención a Kant. Pues, en la tesis de Filosofía, la propuesta defendida era la de la conciliación entre el criticismo kantiano y la fenomenología husserliana. Sin embargo, a medida en que los estudios fueron avanzando, aunque se admite que desde el punto de vista metafísico hay compatibilidad entre los dos sistemas filosóficos, la Fenomenología logra fundamentar de manera más completa y más coherente los derechos humanos y, además, la Fenomenología

ofrece una fundamentación que da respuesta a las demandas del mundo de la vida y a los desafíos contemporáneos.

Así, en el Capítulo dedicado a los Fundamentos Metafísicos se asumen como presupuestos necesarios a la idea de los derechos humanos como derechos universales, el realismo ontológico y la existencia de universales. Seguidamente, en el Capítulo sobre los Fundamentos Antropológico-filosóficos que defiende la idea de un yo trascendental activo cognoscitivamente y autónomo. El capítulo sobre los Fundamentos Gnoseológicos viene a explicar la opción por el idealismo trascendental, el realismo gnoseológico y el conocimiento de los universales.

El Capítulo sobre los Fundamentos Antropológico-filosóficos podría haber venido después del capítulo sobre los Fundamentos Gnoseológicos, pero la opción se tomó en función del orden ontológico y no del orden epistemológico, pues, en el caso de haberse adoptado éste, el Capítulo de Fundamentos Gnoseológicos debía ser el primero, dando la errónea impresión de que la realidad se sostiene en los seres humanos, pero la visión defendida es que los seres humanos son parte de una realidad que es independiente de cualquier subjetividad.

Enseguida, tenemos los Fundamentos Prácticos donde se defienden como presupuestos la empatía, la libertad como autodeterminación, pero también como libertad limitada por la realidad, por las leyes de la lógica y de la naturaleza, y una jerarquía universal de valores con criterios fácilmente identificables.

El Capítulo sobre los Fundamentos Lingüísticos trata de la importancia de la intersubjetividad y, según es abordado por la tradición fenomenológica, esta no se ve como un problema, sino como algo absolutamente natural e inevitable puesto que la relación entre los sujetos cognoscentes y el objeto de conocimiento es necesaria. El lenguaje es, por lo tanto, un instrumento de esa intersubjetividad y también un instrumento

para la comprensión del mundo y de sus objetos, sean ellos físicos o metafísicos, ideales, formales o reales, temporales o universales.

En cada uno de los capítulos sobre los Fundamentos, al final, hay un apartado explicando las implicaciones de tales opciones de fundamentación para los derechos humanos y como cada una de esas opciones, por más distantes que puedan parecer de la realidad, tienen consecuencias importantes sobre la defensa y la aplicación de tales derechos.

Finalmente, en el Capítulo sobre los Fundamentos *Iusfilosóficos*, la Fenomenología se aplica al Derecho y a los derechos humanos y todos los presupuestos anteriormente presentados se conectan y se demuestra su importancia para la defensa del argumento propuesto. La tesis defendida es que los derechos humanos son la condición de posibilidad de todo y cualquier Derecho, la dimensión material *a priori* del Derecho.

Un concepto clave que permea todo el trabajo, es el concepto de *a priori*. El *a priori* es universal, necesario, independiente de la experiencia, válido por sí mismo, auto-evidente. Del primero al último capítulo, lo que se asume es la defensa de un universal, de un *a priori*. Por lo tanto, la defensa de los derechos humanos como derechos universales asume el término universal en toda su complejidad y completitud. No son derechos humanos universales los que se dan bajo la ley, en un determinado país, o en un momento histórico. Eso no es universal. Universal es *a priori* independiente de cualquier subjetividad, objetivo, no varía en el tiempo o en el espacio, es así y no puede ser de otra manera, es una esencia, una constante invariable, una necesidad lógica. Es esto lo que se quiere para los derechos humanos, que sean admitidos como tal, como *a priori*.

Para ello, a pesar de construir un argumento que admite una serie de presupuestos, la idea de derechos humanos como derechos universales está fundada desde el propio Derecho, desde la esencia del

Derecho, una verdadera ontología jurídica. Este estudio tuvo inicio con Adolf Reinach, pero, combinado con el pensamiento de Edmund Husserl, puede alcanzar una nueva dimensión, un fundamento material *a priori* para el Derecho, los derechos humanos.

En este sentido, los derechos humanos son entendidos como leyes *a priori* del Derecho, proposiciones descriptivas, universales y necesarias. No es un argumento moral, político, ideológico, o religioso, el argumento parte de la propia idea de Derecho para, entonces, intuir los derechos humanos como *a priori* material del Derecho.

Tampoco se trata de un retorno al Derecho natural, pues la relación entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo no es de causalidad como pretende aquel. Es una propuesta que va más allá del Derecho Natural y del Positivismo Jurídico, pues no considera un problema el conflicto entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo, pues, es algo natural, inherente al mundo de la vida, y lo que se ofrece es una manera de sanar tal conflicto.

La idea, por tanto, es ofrecer una nueva fundamentación para los derechos humanos que permita su reconocimiento, protección y aplicación independiente de las disputas que en nuestros tiempos impactan en su realización.

Concluyo esta Introducción reconociendo que el presente trabajo no podría jamás haber sido pensado sin la presencia en mi vida de mi profesor y amigo, mi padre espiritual, el Profesor Aquiles Côrtes Guimarães, a quien dedico esta tesis. Fue quien me presentó primero la Fenomenología y que, a lo largo de los años, con paciencia y respeto, me cautivó. Por él siento una inmensa admiración.

Le agradezco al Profesor Javier García Medina, director de la tesis, que siempre estuvo disponible, paciente y atento. Con toda dedicación leyó cada una de las páginas de este trabajo, comentándolo y ayudándome a mejorarlo.

Le agradezco a mi madre, Alice Mouzinho Barbosa, que, con amor y presencia constantes, me animó y apoyó en este largo recorrido.

Y, al final, pero no por eso menos importante, le agradezco a mi esposo, Gustavo Arja Castañon, sus comentarios y los cuidados con nuestra hija los días que tuve que salir a estudiar.

Capítulo I

Metodología

En este trabajo las preguntas tradicionales que orientan una investigación filosófica serán abordadas a través del método fenomenológico. El objetivo no es empírico, no promueve el análisis de las leyes, tratados o acuerdos, sino que procura responder a las preguntas: ¿Qué son los derechos humanos? ¿Cuáles son sus premisas? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que sean considerados derechos universales? ¿Qué tipo de realidad es capaz de sostener estos derechos?

En este capítulo, será mostrada la metodología usada en la búsqueda bibliográfica de la literatura sobre el tema, la metodología filosófica general que fue empleada, y, dentro de esta, el método fenomenológico que orienta este trabajo.

I.1. Metodología de investigación.

La reflexión filosófica tiene como meta ideal el análisis de un objeto desde todas sus posibles dimensiones, además de establecer cuáles son esas dimensiones posibles y la síntesis posterior entre ellas con la elaboración de una hipótesis más clara sobre el objeto. Esta meta de reflexión es claramente utópica, pero como en cualquier otro trabajo empírico, se tiene la obligación de investigar todas las contribuciones recientes a la reflexión del problema citado. Algo que la hace diferente de una investigación experimental es que en las investigaciones filosóficas, obligatoriamente, debemos revisar el camino del pensamiento humano respecto al asunto que se trata. Al presentar los caminos de otros pensadores sobre un problema o concepto, se está examinando desde otro punto de vista y se está acompañando, sobretodo, el proceso del pensamiento humano que llevó a la construcción de ese objeto teórico. Por tanto, repensar es pensar, pues, significa pensar de nuevo.

Existen básicamente dos posibilidades de volver a hacer este camino: a partir de un abordaje histórico o cronológico sobre el tema, la forma en que los conceptos fueron abordados en determinado momento histórico por las corrientes del pensamiento dominantes en su época, los debates y las posiciones sobre los temas polémicos. Esta primera, sería una trayectoria más horizontal y descriptiva. La otra posibilidad es hacer un abordaje conceptual. En este caso se puede escoger un determinado pensador o una determinada corriente de la Filosofía e investigar cómo fue abordado el tema, si es posible la actualización de sus conceptos y de cómo sería posible enfrentar, con las herramientas conceptuales disponibles, los debates actuales.

Éste es un enfoque con mayor verticalidad, de profundización en el pensamiento de algún filósofo en especial o de una

corriente filosófica, es una nueva interpretación de los conceptos, un intento de actualizar el pensamiento que se estudia.

Esta última opción es la que será desarrollada en este trabajo: Fundamentar los derechos humanos en la Fenomenología. De manera más detallada, a partir del pensamiento de Edmund Husserl, Max Scheler y Adolf Reinach se abordarán las cuestiones de fundamentación de los derechos humanos, entendidos como derechos universales. Es decir, a partir de la Fenomenología se ofrecerá una base para tales derechos, de modo que el debate sobre el tema pueda tener un nuevo punto de vista, gane una nueva perspectiva, siempre primando la coherencia, buscando nuevas conclusiones y la manera en que estas podrían aplicarse.

Nos encontramos ante una investigación filosófica, que requiere como cualquier tesis académica la presencia de la investigación bibliográfica ya que, cualquiera que sea el problema abordado por el investigador, o el tipo de método escogido para tratarlo, es necesario cumplir con una de las metas de la tesis, que es la de elaborar un trabajo de investigación original, un trabajo donde el investigador debe probar que es capaz de desenvolverse en el área del conocimiento humano al que se dedica.

Para realizar la investigación bibliográfica debe ser definido, claramente, el problema filosófico dentro del tema escogido, puesto que sólo así podremos definir cuáles serán las fuentes primarias y cuáles serán las secundarias. Las fuentes primarias son los materiales que son objeto directo de la tesis. Las fuentes secundarias son los materiales que son instrumentos de análisis del objeto de la tesis, o sea, la literatura crítica sobre éste.

Ha de empezarse por la descripción específica del objeto de estudio de esta tesis: los fundamentos filosóficos y *iusfilosóficos* de los derechos humanos entendidos como derechos universales.

Considerando que el problema específico objeto de la investigación teórica dentro del tema escogido será el de la validez filosófica y *iusfilosófica* de las suposiciones ontológicas, antropológico-filosóficas, gnoseológicas, prácticas, lingüísticas y jurídicas para los derechos humanos, los datos que serán estudiados en esta investigación provendrán de los textos donde los autores e investigadores de la Fenomenología describen tales principios y las posibles adaptaciones al tema, dado que los derechos humanos no fueron abordados directamente por la mayoría de los fenomenólogos. A partir del análisis del contenido teórico de estos textos se efectuará la fundamentación de los derechos humanos a la luz de la Fenomenología, es decir, se evaluará la coherencia de los fundamentos filosóficos y *iusfilosóficos* en los que ellos se basan.

Serán escogidos como fuentes primarias los textos originales donde los filósofos e investigadores más representativos de la Fenomenología explican sus ideas acerca de los dilemas ontológicos, antropológico-filosóficos, gnoseológicos, prácticos, lingüísticos y jurídicos. Serán fuentes secundarias la literatura reciente sobre tales dilemas y el análisis de como estas ideas pueden ser asumidas como fundamentos para defender los derechos humanos.

Los fenomenólogos escogidos como referencia para el presente trabajo son: Edmund Husserl, Max Scheler y Adolf Reinach. Edmund Husserl, fundador de la Fenomenología, presentó su primera versión sobre el tema en el texto: *Investigaciones Lógicas*, dividido en dos partes, la primera es una crítica al psicologismo y la segunda está dividida en seis investigaciones, donde muestra las bases de la Fenomenología. A partir de ahí desarrolló una propuesta filosófica coherente, con un método innovador y riguroso. Scheler fue el principal exponente de la Fenomenología en lo que se refiere a la filosofía práctica, conceptos sobre ética, moral, jerarquía de valores, derecho y acción. Scheler conoció a Husserl como Privatdozent en Jena, en 1901, cuando leyó las *Investigaciones Lógicas*. Sin embargo, Scheler ya había propuesto ideas semejantes, pero fue Husserl quien desarrolló un análisis más consistente

y fuerte, y así, tuvo mayor influencia. Scheler pasó a dedicar su vida al desarrollo de la Fenomenología, con especial énfasis en los aspectos prácticos, siendo una de sus principales obras *Ética*. Reinach fue discípulo de Husserl y debe ser visto como el fundador del realismo fenomenológico¹, una tradición que comenzó a partir del pensamiento husserliano presentado en las *Investigaciones Lógicas*. Una de las personas que trabajó con Reinach fue Edith Stein, también alumna de Husserl y responsable de sus manuscritos. Reinach fue descrito por Husserl como su verdadero primer compañero de trabajo en el desarrollo del movimiento fenomenológico. Se dedicó a diversos temas, pero sus principales obras fueron sobre Filosofía del Derecho, debe destacarse el texto *Los principios a priori del Derecho Civil* donde pretende presentar una ontología del Derecho. Murió, de forma trágica, con 34 años y dejó pocos ensayos, pero entre ellos hay textos sobre ontología y Filosofía del Derecho.

Como se trata de una tesis sobre Derecho, con énfasis en Filosofía del Derecho, las bases filosóficas serán investigadas siempre buscando su relación con la realidad, los posibles desdoblamientos para una vida práctica y las consecuencias para los dilemas morales y éticos. Vale destacar que, normalmente éste no es el énfasis que se le da a la mayoría de los textos sobre ontología y gnoseología. Normalmente, las preocupaciones son de orden metafísico o dirigidas hacia la teoría del conocimiento, de modo que no son extraídos de estos textos conclusiones de orden práctico. Sucede que, cuando se discute sobre temas metafísicos parece que las cuestiones morales están bien distantes, como si no existiera relación entre una cosa y la otra.

¹ SEIFERT, J. *The significance of Husserl's Logical Investigations for Phenomenological Realism*. Disponible en Academia.edu.
https://www.academia.edu/5765096/The_Significance_of_Husserl_s_Logical_Investigations_for_Realist_Phenomenology_and_a_Critique_of_Several_Husserlian_Theses_on_Phenomenology_In_Commemoration_of_the_100th_Anniversary_of_the_Publication_of_Edmund_Husserl_s_Logical_Investigations_1901_01-2001_2_

Lo mismo ocurre cuando se discute sobre temas gnoseológicos, pero no es así. Las decisiones que se toman en ese tema tienen consecuencias importantes para los dilemas morales, para la responsabilidad, para dejar claro las motivaciones reales de las acciones o sanciones consiguientes.

Por ello, este trabajo comienza con fundamentos Metafísicos, incluyendo la Antropología Filosófica y los fundamentos Gnoseológicos. Partimos de la premisa de que si se quieren fundamentar los derechos humanos debe mantenerse la coherencia en todo el trayecto filosófico.

Por lo tanto, una vez más, se está investigando un tema de la Filosofía del Derecho y buscando sus fundamentos filosóficos y *iusfilosóficos*, a partir de los textos de Husserl, y entre ellos: Investigaciones Lógicas (1973), Phenomenology and the crisis of philosophy (1965), Cartesian meditations (1988), Experience and Judgement (1973), The crisis of european sciences and transcendental phenomenology (1970), Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy—first book: general introduction to a pure phenomenology (1982), Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy—second book: studies in the phenomenology of constitution (1989), Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy—third book: phenomenology and the foundations of the sciences (1980).

Los textos investigados de Scheler son: Ética (2001), Ordo Amoris (1998), El puesto del hombre en el cosmos (2003), Esencia y formas de la simpatía (2004), Metafísica de la libertad, De lo eterno en el hombre (2007), Person and Self-Value. Three Essays (1987), The Constitution of the Human Being (2008) y Da reviravolta dos valores (2012).

Los textos estudiados de Reinach son: Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung [La idea: su significado ético y jurídico] (1912), The Supreme Rules of Rational Inference According to

Kant (1994), *On the Theory of the Negative Judgement* (1982), *Los principios a priori del Derecho Civil* (2010) y *Concerning Phenomenology* (1914).

Además de estas obras, fue realizada una investigación de los diversos autores que trataron del tema a la luz de la Fenomenología en catálogos de las bibliotecas de la Universidad de Valladolid (UVa), Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio), Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), Universidad Federal de Juiz de Fora (UFJF) y Durham University (DU).

Fue desarrollado un estudio, a partir de las revistas de la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior), en las siguientes bases de datos electrónicos: JSTOR Arts&Sciences – Collection (Humanities); RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) y Scielo (Scientific Electronic Library Online). Además, se realizó una búsqueda en la base de datos abierta *Philpapers*.

A partir de la Biblioteca de la Universidad de Valladolid, se investigó en las siguientes bases de datos: ABI/Inform Global [Recurso electrónico]: texto completo, Aranzadi digital [Recurso electrónico], Bases de datos CSIC [Recurso electrónico]: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, DSI's Campus Solution [Recurso electrónico], E-journals [Recurso electrónico], Humanities Abstracts (H.W. Wilson) [Recurso electrónico], ISSN Portal [Recurso electrónico], Iustel [Recurso electrónico], Laley digital.es [Recurso electrónico], MathEduc Database [Recurso electrónico], Periodicals Archive Online [Recurso electrónico], Periodicals Index Online [Recurso electrónico], ProQuest Dissertations and Theses [Recurso electrónico], Scopus [Recurso electrónico] y Web of Science [Recurso electrónico].

Para terminar, a partir de la biblioteca de la Durham University, se buscó en las siguientes bases de datos especializadas en Derecho: The All England law reports, Article First, Arts & humanities citation index (Web of Science), The Avalon Project at the Yale Law School,

BAILII, Daily mail historical archive 1896-2004. (Gale newsvault), De Gruytere books, Digital dissertations (ProQuest dissertations and theses), Economist Historical Archive, 1843-2010. (Gale news vault), The English reports, Financial times historical archive 1888-2010. (Gale news vault), First Search, Gale news vault, Halbury's laws of England, Hart publishing, Oxford, Hein online, Index to theses, Journal citation reports, Just Cite, Legal classics library (Buffalo, N.Y.) Lexis Library, News vault (Gale news vault), Nexis UK, OCLC Article First (Article First), OCLC First Search (First Search), Open Law Project (BAILII), Oxford scholarship online. Law, PERSÉE, ProQuest dissertations and theses, Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée. (PERSÉE), Publications de l'Ecole Française de Rome. (PERSÉE), SUNCAT, Times digital archive 1785-2008. (Gale news vault). TLS historical archive. 1902-2009 (Gale news vault), The UK statute law database, Web of Science, Web of Science (Journal citation reports), Welcome to Hein Online (Hein Online), Westlaw UK, World Cat and Zetoc.

En el área de la Filosofía, aún en la Biblioteca de la Universidad de Durham, se investigó en las siguientes bases de datos (algunas iguales a las del área especializada en Derecho): Alex catalogue of electronic texts, Article First, Arts & humanities citation index (Web of Science), Blackwell reference online, Cambridge collections online, De Gruytere books, Digital dissertations (ProQuest dissertations and theses), Encyclopedia of philosophy, First Search, Hein online, Index chemicus (Web of Science), Index to theses, Journal citation reports, Legal Classic library (Buffalo, N.Y.), Mind Papers, OCLC Article First (Article First), OCLC First Search Service (First Search), Oxford scholarship online. Philosophy, Philosopher's index, Philpapers, ProQuest dissertations and theses, Routledge encyclopedia of philosophy online, Royal Society publishing, Scholarship online. Philosophy (Oxford scholarship online), Stanford encyclopedia of philosophy, SUNCAT, Web of Science, Web of Science (Journal citation reports), Welcome to Hein Online (Hein online), Welcome

to the Routledge encyclopedia of philosophy online (Routledge encyclopedia of philosophy on line), World Cat and Zetoc.

Los términos usados en la búsqueda, en cada una de las bases de datos, en las opciones "Título" y "Asunto" fueron: Fenomenología, derechos humanos, Derechos fundamentales, Fenomenología y moral, Fenomenología y ética, Fenomenología y Filosofía práctica, Fenomenología y Derecho, Fenomenología y derechos humanos, Fenomenología y derechos fundamentales, principios y fundamentos filosóficos de los derechos fundamentales, principios y fundamentos iusfilosóficos de los derechos humanos, principios y fundamentos iusfilosóficos de los derechos fundamentales. De la misma forma fue realizada una búsqueda con la siguiente combinación de autores en las opciones: "Título", "Asunto" y "Autor": Husserl, Edmund Husserl, Scheler, Max Scheler, Reinach, Adolf Reinach, Husserl y derecho, Husserl y derechos humanos, Husserl y derechos fundamentales, Husserl y moral, Husserl y valores, Husserl y ética, Scheler y derecho, Scheler y moral, Scheler y ética, Scheler y valores, Scheler y derechos humanos, Scheler y derechos fundamentales, Reinach y derechos, Reinach y moral, Reinach y ética, Reinach y valores, Reinach y derechos humanos, Reinach y derechos fundamentales. También fueron combinadas las siguientes expresiones con los autores previamente citados: principios y fundamentos del derecho, principios y fundamentos de los derechos humanos, principios y fundamentos iusfilosóficos de los derechos humanos, ontología del derecho y ontología jurídica.

También se realizaron otras combinaciones con otros términos, pero los resultados se repitieron o no expresaron nuevos textos o fuentes.

La investigación comenzó a desarrollarse en el 2008, cuando inicié el Doctorado en Derecho. Interrumpida por proyectos profesionales, académicos y también personales, en 2011 fue retomada con la orientación del profesor Javier García Medina.

I.2. Metodología Filosófica

La primera gran división de la Filosofía Occidental se dio entre Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso. Parménides defendía el monismo, la existencia del Ser y la no existencia del No-Ser, es decir, de la nada. El Ser es y el movimiento, la transformación, es una mera ilusión. Heráclito defendía el moviismo, la concepción según la cual la realidad está en constante movimiento, *panta rei*.

La Filosofía parte de la premisa de que existe el Ser y ese Ser es dinámico por naturaleza. Sin embargo, a pesar de que constantemente experimentamos la transformación de ese Ser y de los seres existentes dentro de él, la Filosofía occidental siempre se dedicó a buscar una *constante*, la esencia de la realidad, aquello que permanece en el cambio y hace posible identificar el objeto como tal y, sólo así, identificar su transformación. De esta forma, la noción del movimiento presupone la noción de permanencia. Consecuentemente, el movimiento no puede ser considerado como característica esencial de la realidad.

Esta premisa, definida por Parménides, es parte del fundamento de la Filosofía Occidental. Si el hombre quiere entender lo que es real, debe buscar el camino de la verdad, dedicarse a estudiar su dinámica, aceptar su orden y desvelar la racionalidad de la propia realidad. Por ello, se puede decir que Parménides es el fundador de la Metafísica, entendida como el estudio del Ser.

Esta premisa influirá a todo el pensamiento Occidental, se convertirá en la base de la Filosofía y en su principal objeto de estudio.

A partir de esta premisa, lo que se busca en este trabajo es la *constante*, la esencia de la idea de los derechos humanos, que son entendidos como derechos universales. En otras palabras, ¿Cuáles son las

condiciones que se necesitan para defender tal idea? O más aún, ¿Cómo es posible fundamentar tal idea de forma coherente, libre de cualquier contradicción?

Aristóteles, en la *Metafísica* [1005b19-20], define el principio de la no contradicción de la siguiente forma: “*Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca a una misma cosa, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto*”. Se trata no sólo de un principio de orden semántico o lógico, sino de orden metafísico. Un principio que estructura la propia realidad, la realidad independientemente de la subjetividad (mind-independent reality). La realidad es no contradictoria.

De esta forma, las entidades de la realidad están gobernadas también por principios, por leyes, el principio de la no contradicción es uno de ellos y tal vez el principal. Por tanto, algunas de las propiedades del objeto son mutuamente excluyentes, por ejemplo: al mismo tiempo una partícula no puede tener y no tener carga. Se reproduce el argumento usado por Tahko² en *The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle*: si fuera posible que al mismo tiempo una partícula tenga y no tenga carga, entonces se atraerían y se repelerían al mismo tiempo, lo que simplemente es un total absurdo ya que va contra las leyes de la física, que en este caso no son más que una aplicación del principio de la no contradicción a la realidad. En el capítulo sobre fundamentos lingüísticos se volverá al artículo previamente citado.

Por lo tanto, en el presente trabajo, la principal preocupación es la de construir un argumento que sea no contradictorio, sino coherente, del cual las conclusiones deriven de las premisas adoptadas. No se trata de un mero discurso, sino de una pretensión, más que una pretensión, una forma de describir la realidad, de intentar entenderla en toda su complejidad.

² TAHKO, E. *The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle*. Australasian Journal of Logic (7) 2009, 32–47.

Como el objeto de estudio no es empírico, sino el estudio de las condiciones necesarias para la existencia de los derechos humanos como derechos universales, el criterio verdaderamente adoptado no es el principio de la verificación o de la correspondencia, criterio típico de las ciencias naturales, sino el principio de la no contradicción. Entiendo el principio de la no contradicción como fue definido por Aristóteles, en toda su amplitud. Por lo tanto, este principio no sólo estructura la realidad, sino también cualquier discurso que pretende describirla o entenderla. De esta forma, el criterio de verdad para la evaluación del argumento que se presenta es la *coherencia*.

La intención de este trabajo, tal y como ya se ha manifestado, se enmarca en la Filosofía del Derecho, en la búsqueda de los fundamentos de los derechos humanos.

Se trata de un estudio *iustificológico* y, por lo tanto, no se justifica la conducción de ninguna investigación experimental.

Por eso, la metodología adoptada es filosófica. Puede resumirse en los siguientes procedimientos: identificar precisamente el tema. Para eso, adoptaremos el método propuesto por Folscheid³, conforme se señala a continuación:

1. DEFINICIÓN: ¿Qué es? ¿Cómo se define? ¿Cuál es su naturaleza?;
2. DISTINCIÓN: ¿Cómo diferenciar esto de aquello? ¿La diferencia es de naturaleza o de grado?;
3. LUGAR: ¿A qué lugar, dominio o región del saber pertenece el problema?;
4. PRINCIPIO DE LA RAZÓN: ¿Cuál es su razón de ser, de existir?;
5. FUNDAMENTO: ¿Qué condiciones lo hacen posible? ¿Cuál es el fundamento?;
6. ORIGEN: ¿De dónde viene? ¿Quién lo hizo o lo inventó?;
7. GÉNESIS: ¿Cómo puede pasar? ¿Cómo se creó o inventó?;
8. FINALIDAD: ¿Para qué existe? ¿Con qué finalidad?;

³ FOLSCHEID, D. *Metodología Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

9. EFECTO: ¿Cuáles son sus consecuencias? ¿Qué lo causo o lo originó?
10. PODER DE INSTRUCCIÓN: ¿Qué es lo que nos enseña sobre tal fenómeno o cosa?; y se puede añadir una decimoprimer, que es la del:
11. CONOCIMIENTO; ¿Cómo se puede conocer esto?

Todas estas preguntas son respondidas a lo largo de este trabajo, que se divide en los siguientes capítulos: fundamentos metafísicos, fundamentos antropológicos, fundamentos gnoseológicos, fundamentos prácticos, fundamentos lingüísticos y, finalmente, fundamentos *iusfilosóficos*, donde no se realiza un análisis de textos jurídicos, sino una ontología del Derecho y dentro de ese análisis una ontología de los derechos humanos comprendidos como derechos universales.

La investigación fue realizada a partir del estudio y análisis de bibliografías sobre Fenomenología, Fenomenología práctica, jurídica y, al final, una propuesta para su aplicación a los derechos humanos, una Fenomenología de los derechos humanos.

Así, los fundamentos de los derechos humanos deben ser coherentes y expuestos de forma sistemática. Según la tradición del idealismo alemán, un análisis sistemático debe ser consistente y completo. La única forma de garantizar la consistencia de un argumento es poder rastrear cada una de sus partes en base a un mismo principio. El conocimiento filosófico debe, por lo tanto, comenzar con un único principio que determinará todos los demás planteamientos del sistema. El principio base debe ser auto-evidente e incondicional.

En la Fenomenología husserliana, el principio que puede asumir tal papel, es la *consciencia como intencionalidad*. La consciencia es siempre consciencia de alguna cosa, está siempre dirigida hacia algo diferente de sí misma. La consciencia es el residuo fenomenológico que resiste a toda *epoché*. Tal como el "yo pienso" cartesiano, la consciencia supera la duda escéptica. La consciencia pone el mundo, le da sentido, no refiriéndose a crearlo, sino en el sentido de pensarlo, desvelándolo, darle un significado.

Es la consciencia la que intenciona la realidad, la que intenta descubrir su funcionamiento, la que desea encontrar una característica que defina la naturaleza humana, la que responde a preguntas como: ¿Qué puedo conocer? o ¿Qué debo hacer? Es la consciencia la que juzga, escoge y mueve.

Así, en la Fenomenología, el principio fundador, al que es posible referirse en cualquier punto del argumento es: *la consciencia como intencionalidad*.

Es a través de esa comprensión que Husserl supera la dificultad cartesiana del solipsismo. La consciencia fenomenológica está siempre dirigida hacia algo diferente de sí misma, algo que no depende de su voluntad, que no es creado por la imaginación o variable de acuerdo con su arbitrio, sino algo que es independiente de la propia consciencia, que se completa en función de las vivencias que van pasando. Es ese mundo de la vida el que la consciencia tiene la ambición de conocer.

I.3. Metodología fenomenológica

Ese mundo de la vida, en el cual la consciencia está inserta, es su objeto de conocimiento. Es ese mundo de la vida el que la Fenomenología ambiciona conocer. Por esto, en *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, Husserl define la Fenomenología como método, en su sentido original. Método es el camino, una combinación entre 'odos', que significa vía, y 'meta', que significa por medio de, a través. La Fenomenología reconoce la necesidad de recorrer el camino para llegar a la comprensión del sentido de las cosas.

La presente tesis pretende analizar una dimensión muy específica de esa realidad, comprender el sentido de los derechos humanos. Comprender cómo tales derechos son posibles, cuál es la realidad que los sustenta y cómo sería posible argumentar en el sentido de una aplicación cada vez más amplia.

La búsqueda fenomenológica por los fundamentos de los derechos humanos es una búsqueda por las esencias, por la invariancia. La fenomenología busca lo que es el *ser* del Derecho, no su manifestación positiva y temporal, sino su dimensión universal y necesaria. Explica Guimarães⁴ que es una búsqueda por los fundamentos de primer orden, es decir, por el origen de la estructura esencial del Derecho.

Por tanto, lo primero que se debe asumir es lo que los fenomenólogos llaman *actitud fenomenológica* que se trata de la suspensión del juicio. El filósofo, al investigar un objeto, sea ideal, formal o real, debe asumir una posición neutral, debe dejar de lado sus expectativas, los conceptos previos y las aspiraciones que puede llegar a tener de dicho objeto. Simplemente se debe observar el objeto tal cual es, cómo se presenta, cómo se manifiesta. Se observa el fenómeno como una

⁴ Guimarães, Aquiles Côrtes. *Lições de Fenomenologia Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 56-57.

manifestación de un objeto de estudio, cómo se muestra el mundo de la vida, una pequeña parte de la inmensa complejidad y diversidad que es la realidad en la que estamos presentes.

Ese objeto de estudio, no es una creación del sujeto, no varía al antojo del agente de conocimiento, es evidente que como parte de la realidad el sujeto de estudio participa de ella, no está separado, interviene, pero no es capaz de determinar los caminos de las ciencias, de la historia o del derecho. Tales elementos de la realidad, justamente por ser independientes de este sujeto, pueden tener un orden o estructura propia cognoscible por éste. El sujeto participa en la formación del contenido, contribuye con su rumbo e interfiere en la realidad, pero no significa que ella funcione a su voluntad, el sujeto no determina la realidad.

Así, para conocer la realidad, el filósofo debe asumir una posición fenomenológica y, posteriormente, cambiar las características del objeto que está siendo estudiado hasta llegar a una característica o un conjunto de características que son invariables, que si se cambia el objeto deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa. En ese momento, el filósofo habrá alcanzado la esencia del objeto. Se puede decir entonces que, de una forma bien resumida, éste es el método fenomenológico, también llamado de reducción eidética, reducción al *eidos*, a la esencia, a aquella constante invariable. Tal método es abordado de forma más detallada en el capítulo sobre los fundamentos gnoseológicos, pero se puede adelantar que es aplicado a los derechos humanos a lo largo de toda la tesis. Después de mostrar el pensamiento fenomenológico sobre determinado tema, el último ítem de cada capítulo señala sus implicaciones para los derechos humanos, cómo sería su comprensión si se usase esta perspectiva fenomenológica.

De esta forma se puede llegar a construir un argumento fenomenológico coherente.

I.4. Estructura de la Tesis y del Argumento

El objeto de estudio en este trabajo es un objeto ideal, los derechos humanos considerados como derechos universales. Por lo tanto, el primer objetivo es analizar cuáles son las condiciones que se necesitan para poder hablar sobre tales derechos; el segundo, comprender la esencia de estos derechos, ofrecer una conceptualización que abarque la dimensión universal y el tercero y último, proponer su aplicación de forma coherente.

Con esto, el punto de partida es la definición de los derechos humanos como derechos universales. Derechos que no están limitados en el tiempo o espacio, que tienen una esencia invariable, así como cualquier otro fenómeno, desde el punto de vista fenomenológico.

El primer paso para hablar de derechos humanos como derechos universales será preguntarse: ¿Qué tipo de realidad podrá servirles como fundamento? O más aún ¿Cuál es su presupuesto ontológico? ¿Cuál es la condición necesaria para su existencia como tal?

Más específicamente, analizar la realidad en la que lo humano está presente, pero no en su dimensión social o histórica, sino en su naturaleza ontológica. En definitiva, ¿Cuál es la estructura del mundo de la vida en la que lo humano vive? ¿Cómo funciona? ¿Hay una o algunas substancias que forman esa realidad? ¿Esta substancia se transforma, sufre alguna modificación en el tiempo? ¿Es completamente variable o hay alguna dimensión en la que se mantenga constante? Es evidente que hay muchas preguntas que deben ser respondidas.

Por lo tanto, es inevitable que haya un posicionamiento frente a las corrientes filosóficas que afrontan el tema de la metafísica como ontología y la presentación de las razones por las que se opta por la Fenomenología.

Una vez aclarado este presupuesto, la investigación metafísica prosigue con el examen de lo “humano” presente en esta realidad. Por esto, se presenta un capítulo sobre Antropología Filosófica. Es un intento de mostrar la respuesta ofrecida por la Fenomenología a la cuarta pregunta filosófica presentada por Kant en la Lógica: ‘¿Qué es el hombre?’.

En otras palabras, para hablar de derechos humanos como un conjunto de derechos universales, la pregunta es: ¿Qué tipo de ser alcanza estos derechos, es decir, qué característica, o características, debe tener este ser para ser objeto de estos derechos? Deben ser características invariables, que lo definan como especie, una esencia, un universal, algo que no sufre las acciones del tiempo y que no varía en el espacio, en caso contrario, tales derechos dejarían de ser universales.

Es exactamente en este punto, en el que más que nunca el método fenomenológico se vuelve fundamental, ya que analiza, detalla las cualidades del ser, de ese ser humano, que es objeto de todos los derechos humanos. Así, lo que la Fenomenología intenta es presentar las características que definen la esencia del ser humano.

Para esto, aún es fundamental responder a dos preguntas kantianas, ‘¿Qué puedo saber?’ y ‘¿Qué debo hacer?’, o bien, investigar la capacidad cognoscitiva y el motor de las acciones de este ser. Examinar cuáles son las condiciones y el límite de su conocimiento. Buscar su motivación, su grado de libertad y de responsabilidad. Por eso los dos capítulos siguientes versarán sobre fundamentos gnoseológicos y prácticos, respectivamente.

El capítulo sobre los fundamentos lingüísticos pretende mostrar la importancia de la intersubjetividad y como el lenguaje no sólo comunica, sino también describe esencias, estando él mismo basado en una estructura apriorística.

En el último capítulo se analiza la primera parte de la expresión 'derechos humanos' y se investigará qué es el Derecho. Para esto, se indagará sobre la esencia del Derecho. El objetivo es presentar una ontología del Derecho, no se trata de un análisis del Derecho establecido, sino del ser del Derecho. Una vez más, la aplicación del método fenomenológico es fundamental para definir cuál es la característica (o conjunto de características) que define el Derecho.

Finalmente, y como último capítulo, se aplican estas premisas a la idea de derechos humanos como derechos universales.

Así, tenemos un capítulo sobre metafísica, antropología, gnoseología, filosofía práctica, lenguaje y filosofía del derecho. Todos ellos con la misma estructura: primero, se presenta el tema abordándolo desde la fenomenología y, después, se estudia cómo esta tesis incide sobre la conceptualización, fundamentación y defensa de los derechos humanos.

En la Conclusión, se presenta un conjunto de propuestas derivadas de la hipótesis defendida en la tesis.

Capítulo II

Argumentos y Contraargumentos en la Fundamentación Filosófica de los Derechos humanos

Amicus Plato, magis amica veritas.

Aristóteles

El debate sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos es intenso entre las diversas corrientes de la Filosofía y de la Filosofía del Derecho.

Es posible identificar varios órdenes de dificultad en ese debate. Desde el punto de vista antropológico-filosófico, podemos

diferenciar tres grupos que responden de manera diferente a la pregunta '¿qué es el hombre?', lo que implica consecuencias diferentes para la comprensión y defensa de los derechos humanos. Un primer grupo simplemente dice que no existe algo que se pueda identificar con naturaleza humana, ser humano o humanidad. No hay una característica o conjunto de características que nos definan como especie y si las hubiese, siendo ese una tema metafísico, estarían fuera del alcance de nuestro conocimiento. Para ese grupo, las personas son todas diferentes, únicas, exclusivas. 'Seres humanos' es solamente un nombre que facilita la comunicación, pero no representa una realidad, un universal manifiesto en cada persona. Para este grupo, inmerso en un inevitable relativismo, hay poca esperanza. En verdad, la única esperanza es fundamentar los derechos humanos en la convención, pero al hacerlo debilitan la idea de tal manera que se acaba perdiendo en el juego de intereses políticos y económicos, acaban siendo manipulados y el uso que se hace de ellos lleva a la desmoralización. Como ejemplo, los positivistas. Otros, más coherentes con su presupuesto antropológico-filosófico, simplemente renuncian a tal idea. Son los racistas y los fascistas.

En el segundo grupo, se integran aquellos que creen que existe tal cosa que son los 'seres humanos' y que, de hecho, compartimos una característica o un conjunto de características que nos definen como especie, pero dentro de esa especie hay personas diferentes debido al género, a la raza, a la aptitud física etc. Hay una jerarquía dentro de la especie humana que pone a algunos en situación de privilegio. En ese grupo, por extraño que pueda parecer, es más fácil argumentar, porque al menos creen que tenemos características básicas que compartimos y con base en esas características se define nuestra especie siendo posible establecer una gama mínima de derechos a ser respetados. Son ejemplo de este planteamiento algunas religiones que predicán la sumisión por género.

En el tercer grupo, están aquellos para quienes esa característica o conjunto de características es universal, como también lo

sería nuestra esencia. Es decir, las diferencias existen, pero son sólo contingentes porque nuestra esencia es compartida y desde esa esencia las personas construyen una individualidad, que puede variar, modificarse, transformarse, adaptarse a la voluntad porque su condición de ser humano no está garantizada por algo que cambia, sino por algo que es inmutable y universal. Todos comparten esa esencia, todos dentro de la especie poseen el mismo estatus, y ese conjunto de características que nos define es el principal. Para ellos es fácil fundamentar los derechos humanos como derechos universales, pues son solamente una consecuencia de su comprensión acerca de la naturaleza humana.

Toda y cualquier corriente de la Filosofía del Derecho, aunque no se presente de manera clara, tiene como presupuesto un modelo antropológico-filosófico. A la pregunta: '¿qué es el hombre?' todo filósofo del derecho tiene una respuesta y sobre ella construye su sistema filosófico. La negativa de la existencia de una naturaleza humana o la imposibilidad de su conocimiento tienen la misma consecuencia: la admisión de la diferencia, una diferencia ontológica que se impone y trae resultados para la Filosofía Práctica y, evidentemente, para el Derecho. La defensa de una naturaleza humana implica decir cuál es esa característica que nos define y cómo es posible conocerla. Por eso para discutir los fundamentos de los derechos humanos busco en la presente tesis investigar todo ese orden de fundamentos que son presupuestos desde los cuales espero derivar una consecuencia válida y, por encima de todo, coherente.

Siendo así, creo que discutir los fundamentos de los derechos humanos es inevitablemente navegar por la Metafísica, buscar respuesta a preguntas como: '¿hay universales?', '¿hay naturaleza humana?', '¿es cognoscible?', '¿cómo?', '¿hay universales prácticos?', '¿cómo aplicarlos?'... Es un trayecto ambicioso y evidentemente no pretendo agotar el tema, únicamente ofrecer una contribución que espero que sea sólida y útil.

Así, tratándose el presente trabajo de una tesis de Derecho, más allá de abordar los fundamentos filosóficos, se analizarán también los fundamentos *iusfilosóficos* y se intentarán explicar las razones por las que ha de considerarse a la Fenomenología como la corriente filosófica que mejor sirve de fundamento para los derechos humanos comprendidos como derechos universales.

II.1. Crítica a posiciones incompatibles con una visión universal de derechos humanos

Al inicio de este capítulo se presentó una crítica a las corrientes de la Filosofía del Derecho consideradas incompatibles con una visión universal de los derechos humanos. Tomando como referencia la clasificación propuesta por Pérez Luño⁵ se hacen evidentes las dificultades que envuelven ese debate. Las teorías sobre la fundamentación de los derechos humanos pueden agruparse en: objetivistas, subjetivistas e intersubjetivistas.

Las *teorías objetivistas* defienden la existencia de un orden de principios universales que poseen validez objetiva, es decir, independiente de la experiencia de los individuos. Tales corrientes pueden ser divididas de acuerdo con sus puntos de partida: primero, la *dignidad* objetiva del ser humano; segundo, *valores* previos a la existencia del hombre; tercero, *necesidades* humanas; cuarto, exigencias éticas *comunes*. Para los primeros, los derechos humanos estarían fundados en la dignidad objetiva del ser humano entendida como calidad intrínseca

⁵ PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Los derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 1984. p. 133-184.

común a todas las personas. Son defensores de esta propuesta Sergio Cotta, John Finnis, Martin Kriele y Louis Lachance, autores reconocidamente cristianos, además de Hans Jonas y Martin Buber. La crítica recurrente a esta doctrina es que no es posible hablar de 'dignidad' en abstracto, por la misma razón por la que no es posible hablar de 'hombre' en abstracto, pues solo se puede contar con el hombre empírico, el hombre real y concreto.

El segundo grupo parte de una *ética material de los valores* oponiéndose al formalismo kantiano teniendo en cuenta que éste no propuso ningún principio sustancial. Los derechos humanos estarían fundamentados en valores pre-existentes, inmutables y organizados jerárquicamente. Estos valores serían cognoscibles no únicamente por la razón, sino principalmente por el sentimiento y por la intuición. Los pensadores que mejor representan esta doctrina son Max Scheler⁶ y Nicolai Hartmann. Las principales críticas son, primero, la dificultad de establecer una lista de valores objetivos jerárquicamente organizados; y segundo, cómo explicar los cambios de valoración a lo largo de la historia.

La *teoría de las necesidades* la defienden autores de influencia marxista. Los derechos humanos estarían justificados en la medida en la que contribuyesen a la satisfacción de las necesidades humanas. Agnes Heller⁷ presenta las siguientes necesidades: *naturales*, imprescindibles a la supervivencia, *necesarias*, de componente moral y cultural importantes en un orden social y *radicales* que representan las preferencias axiológicas. Jürgen Habermas⁸ simpatiza con tales ideas si bien las combina con tesis procedimentales. La ventaja de tal doctrina es la facilidad de reconocer las necesidades naturales básicas, mientras que es

⁶ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

⁷ HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Traducción de Marcos Santarrita. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1998.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*. En *Metaphilosophy*. Vol. 42, N. 4, July 2010.

muy difícil establecer cuáles son las necesidades axiológicas y, más difícil aún, lograr distinguir entre la verdadera necesidad y otras categorías como intereses y deseos.

El último punto de partida de las teorías objetivistas sería el carácter ético de los derechos humanos. Hay una cierta semejanza con la ética material de los valores, la diferencia está en la importancia de la *positivación* de las exigencias éticas, esto es, de los derechos humanos. Para Eusebio Fernández⁹, los derechos humanos son derechos fundados en la naturaleza humana y, por esta razón, están por encima del derecho positivo, pero, al mismo tiempo, deben ser incorporados a él.

Delgado Pinto¹⁰ cree que este tipo de argumentación puede servir de nexo entre las fundamentaciones *iusnaturalistas* y las no *iusnaturalistas*, pues concibe los derechos humanos como exigencias éticas de cualquier orden jurídico. Sin embargo, el poder constituyente es el único poder legitimado para reconocer qué exigencias éticas deben ser incorporadas a la *Constitución*. Este poder no crea las exigencias éticas, únicamente descubre cuales constituyen los derechos humanos. Carlos Santiago Nino también puede ser incluido en este grupo.

Las *doctrinas subjetivistas* parten de la observación del sujeto y, por esta razón, fundamentan mejor los derechos civiles y políticos. En cuanto a los derechos sociales, los justifican débilmente o simplemente no los consideran. Karl Popper¹¹ sería uno de los defensores de esta teoría. El proceso es inductivo, cada individuo debería indagar cuáles son los principios y valores reguladores de la conducta del hombre y cuál es su

⁹ FERNANDEZ, Eusebio. *Concepto de derechos humanos y problemas actuales*. En Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, ISSN 1133-0937, Año nº 1, Nº 1, 1993, págs. 33-99.

¹⁰ DELGADO PINTO, J. *La función de los derechos humanos en un régimen democrático (reflexiones sobre el concepto de derechos humanos)*. En *El fundamento de los derechos humanos*. MURGUENZA et al. Madrid: Debate, 1989.

¹¹ POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Traducción de Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

jerarquía. Estos deberían estar contrastados con las conclusiones de los demás ciudadanos y, por fin, el principio y valor último tendría que ser la libertad. La única vía sería el *liberalismo político*, con énfasis en la iniciativa individual, y limitada la intervención del Estado y de los poderes públicos en la vida social, económica y cultural, un liberalismo clásico pautado por los principios del pluralismo y de la tolerancia. Según este argumento, los derechos civiles y políticos se fundamentan fácilmente. Al mismo tiempo, solo se aceptarían los derechos sociales cuando no interfiriesen en la libertad individual. En el mismo sentido, pero con alguna variación, estaría Friedrich von Hayek.

Existe también una línea de autores economicistas entre los cuales se encuentran, James M. Buchanan, Gordon Tullock y Geoffrey Brennan. Para estos, en una sociedad concurren dos sistemas: la organización de la sociedad misma, *orden estatal*, y los intercambios entre sus componentes, el *mercado*. Los derechos individuales son parte del segundo sistema y no deben sufrir con intervenciones estatales. En el caso de que sea necesario algún grado de interferencia, debe ser decidido por la mayoría, son los llamados *constitucionalistas contractualistas*. De ahí la idea de Estado mínimo. Los derechos sociales deben estar limitados a la educación, salud y seguridad. Otro nombre destacado es Robert Nozick¹², neoliberal inspirado en John Locke, que entiende los derechos humanos como límites absolutos a las acciones ajenas, sean provenientes del Estado o de otros individuos. Cualquier actuación del Estado debe contar con el previo consentimiento del individuo. Los derechos sociales no encuentran acogida en esta doctrina.

El tercer grupo está compuesto por las *teorías intersubjetivistas*. El primer representante es John Rawls. La *Teoría de la justicia*¹³ tiene como objeto de estudio el Estado democrático y la aplicación

¹² NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado e Utopía*. Traducción de Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

¹³ RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores Gonzalez. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1995.

de la justicia en el ámbito estatal. Dos son los principios de justicia que deberían regir la sociedad: la *igual libertad* y el *principio de la diferencia*. Éste serviría para nortear las acciones estatales de erogación y oportunidades, pero sin herir la igual libertad de todos. El mejor modo estaría determinado por los representantes de los ciudadanos. Por tanto, deberían partir de una *posición original* que prescindiría de las circunstancias históricas y contingentes y también del interés privado, llamado *velo de la ignorancia*. El liberalismo igualitario propuesto por Rawls fundamenta bien los derechos civiles y políticos, pero los derechos sociales, aunque son reconocidos, en caso de conflicto, son preteridos. Sin embargo, hay dos casos en los que la limitación al derecho individual se acepta: para reforzar el sistema general de libertades y cuando es aceptada por los posibles perjudicados por razones de interés colectivo. En *Derechos de los pueblos*¹⁴, considera los derechos humanos no solo en el ámbito del derecho constitucional, sino internacional. Propone el *acuerdo por superposición o entrecruzado* a través del cual se llegaría a un acuerdo en el que todos aportarían algo, pero también cederían en algo, el acuerdo sería la única forma posible de asegurar la convivencia pacífica y justa para todos. La crítica es bastante evidente, tal solución puede funcionar en la teoría, pero en la práctica es tan irreal como el *velo de la ignorancia*. Propone entonces dos clases de derechos humanos: intangibles y disponibles. Los primeros se refieren a medios de subsistencia y seguridad, que deben ser reconocidos en todas las sociedades. Los demás pueden ser objeto de negociación internacional.

Ronald Dworkin¹⁵, a fin de escapar de la acusación de puro formalismo, afirma que la *situación comunicativa ideal* posee un carácter empírico, pues se trata de una disposición de todos los participantes para alcanzar un acuerdo racional. Al resultado le otorga el valor de verdad. Por

¹⁴ RAWLS, John. *O direito dos povos*. Traducción de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹⁵ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Traducción de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

tanto, la verdad no deriva de demostraciones lógicas ni de evidencias empíricas, sino de exigencias procedimentales de la situación comunicativa ideal. Después de la presentación de sucesivos argumentos, vencerá el mejor y así se alcanzará el acuerdo racional. La crítica a esta doctrina es la misma que se aplica a Rawls, es decir, se cree que hay una disposición de los agentes en llegar a un acuerdo y que este acuerdo será alcanzado a través del diálogo, y más, este diálogo revelará el derecho a ser protegido en aquel momento histórico. No obstante, ese diálogo ideal es verdaderamente imposible dado que siempre se dan influencias económicas y políticas. Con relación específicamente a los derechos humanos, aunque reconozca el valor de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, propone una revisión en el sentido de incluir los nuevos derechos derivados de un Estado social del bienestar.

Apel¹⁶ defiende una propuesta bastante similar a la de Dworkin por la cual busca encontrar las verdades a través del *diálogo responsable* entre los ciudadanos. La crítica usual es semejante a aquella aplicada a Habermas, pues se le acusa de excesivo *formalismo* ya que presenta un procedimiento para alcanzar las verdades, pero no apunta qué verdades se obtendrían con tal procedimiento.

Es muy difícil clasificar las diversas corrientes según los fundamentos *iusfilosóficos* propuestos para los derechos humanos. Cualquier clasificación corre el riesgo de pecar por omisión o reducción, u olvidar de mencionar alguna corriente y/o autor importante, o enfatizar únicamente el aspecto tomado como criterio para elaborar el análisis. Además de Habermas y Dworkin, considerados como metamorfosis del positivismo jurídico¹⁷, merecen consideración más detallada otras posiciones que intentan conciliar la separación entre Moral y Derecho con la idea de los derechos humanos.

¹⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Traducción de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. v.2.

¹⁷ BILLIER, Jean-Cassien. *História da Filosofia do Direito*. Traducción de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

El positivismo jurídico siempre tuvo una relación difícil con la idea de los derechos humanos. Después de la II Guerra Mundial, Hans Kelsen ya era un jurista consagrado y fue invitado a contribuir con las Naciones Unidas. Estudió epistemología del Derecho internacional y propuso el siguiente sistema: así como la *norma fundamental* estatal sería una presuposición, la norma fundamental de Derecho internacional sería reconocida por la *costumbre*. El Derecho internacional tendría, por tanto, dos niveles: el primero sería la costumbre, y la norma más elevada sería el *pacta sunt servanda*; el segundo estaría ocupado por los tratados y contratos de Derecho internacional. A estos dos niveles se les añade un tercero, las normas jurídicas producidas por los tribunales internacionales u órganos similares, la jurisprudencia. Así, ambos órdenes jurídicos estarían compuestos por normas originadas desde actos del Estado realizados por los órganos competentes, según sus respectivos ordenamientos jurídicos estatales. Lo curioso es que Kelsen considera el Derecho internacional general fundamento de validez de los ordenamientos jurídicos estatales y, por tanto, argumenta que no se debe confundir el orden histórico con el orden lógico-normativo¹⁸. Asimismo, el autor austríaco logra fundamentar el Derecho internacional sin recurrir a ningún valor moral, respetando solamente los procedimientos formales. En este sentido, identifica los derechos humanos con el Derecho natural¹⁹, el cual rechaza vehementemente.

Herbert Hart²⁰, heredero del positivismo jurídico de Hans Kelsen, considera tres dogmas del *iuspositivismo*: el primero, de carácter *metodológico*, que propone una descripción del Derecho puramente científico, libre de valoraciones; el segundo, *legalista*, asentado sobre un

¹⁸ CADENA, N. *As raízes empiristas do positivismo jurídico de Hans Kelsen*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

¹⁹ KELSEN, Hans. *A Justiça e o Direito Natural*. Traducción de João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2001.

²⁰ HART, Herbert L. A. *O conceito de Direito*. Traducción de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

formalismo que defiende la ley como suprema fuente del Derecho; y el tercero, *ideológico*, que defiende la necesidad de observancia de la ley por el simple hecho de ser ley. Actualmente prevalece el dogma de la separación entre Derecho y Moral e incluso las corrientes más recientes del positivismo jurídico insisten en salvaguardar este presupuesto. Hart adopta tal presupuesto y entiende el Derecho como producto humano convencional. Mientras, el reconocimiento de los derechos humanos en varios ordenamientos jurídicos, así como la evocación de valores como igualdad y libertad, viene imponiendo al positivismo jurídico una flexibilización²¹ de sus posiciones. Ya se ha mencionado la posición de Dworkin, y se puede añadir además a J. Coleman y W. Waluchow, L. Ferrajoli y J. C. Bayón. Todos intentan dar operatividad a los derechos humanos sin renunciar al dogma de la separación entre Derecho y Moral. Los dos primeros recurren al *argumento de la contingencia* admitiendo la posibilidad de que la moral determine el contenido de las normas jurídicas únicamente contingentemente. El autor italiano apela al *argumento de la internalidad* según el cual, cuando un juez realiza un juicio de valor, no aplica valores externos al Derecho, sino valores internos, positivados. El último se vale del *argumento de la convención* que admite la influencia de la moral social porque esta no sería verdadera moral por ser acrítica.

En resumen, todas las corrientes del positivismo jurídico justifican los derechos humanos en la *convención*, sea entre los representantes de los ciudadanos de un Estado, entre los miembros del poder constituyente, entre los Estados, entre los individuos miembros de una comunidad, fruto de la costumbre establecida en ámbito nacional o internacional, siendo, por tanto, variables en el tiempo y en el espacio. El positivismo retira del Derecho cualquier posibilidad de consideración Moral y la transfiere para la Política. El Derecho debía reflejar el acuerdo de la sociedad en determinado momento histórico, no debía tener ningún

²¹ RAMOS PASCUA, J. A. *Positivismo jurídico y derechos humanos*. En Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico. Coord. Juan Manuel Pérez Bermejo. Salamanca: Ediciones Un. de Salamanca, 2007. p. 111-135.

carácter activo, no debía dejarse influir por los cambios sociales, debía pautarse únicamente por la ley. De ese modo, acataría solamente lo que las fuerzas políticas, la cultura o la tradición determinasen a través de la ley. Y sus agentes perderían la posibilidad de hacer consideraciones axiológicas. Un ideal de imparcialidad totalmente utópico, como si la ley purificase todas las luchas políticas que ocurren en la sociedad, como si el juez y los demás agentes del Derecho no fuesen miembros de la sociedad y, por tanto, no estuviesen influenciados por las contingencias políticas y por sus valores personales.

Uno de los más conocidos exponentes de este pensamiento es Gregorio Peces-Barba. En el artículo '*La Universalidad de los Derechos Humanos*'²² intenta conciliar el concepto de universalidad con los fundamentos y asunciones positivistas. Enseguida al principio del artículo presenta diferentes tipos de *universalidad*. Habría una universalidad lógica referente a todos los seres humanos; una universalidad temporal válida en cualquier momento de la historia; y una universalidad espacial válida para todas las sociedades políticas.

La observación que se puede hacer es que tal idea de universalidad es de veras peculiar. La definición de 'universal' de Aristóteles, que es la referencia para todas las discusiones posteriores, hasta la disputa medieval sobre los universales, que será presentada en apartado del Capítulo siguiente, es "*llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no, v.g.: hombre es de las <cosas> universales y Calias de las singulares (...) llamo aseverar universalmente sobre lo universal, por ejemplo, a <es> todo hombre blanco, <no es> ningún hombre blanco.*"²³ Por lo tanto, universal puede ser tomado como un concepto ontológico de descripción del funcionamiento de la

²² PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *La universalidad de los derechos humanos*. En Dox: cuadernos de filosofía del derecho, 1994, n.15/16, p. 313-633.

²³ ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel San Martín. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. P. 8 [De Int., 7, 17-39]

realidad, o como regla del pensamiento, como lo toma Kant, en la Crítica de la Razón Pura, en el siguiente pesaje: “*la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta...*”.²⁴ Es decir, lo universal es puro, no fundado en la experiencia, de ahí que no cambie ni en el tiempo ni en el espacio.

Así, lo que es universal lo es por naturaleza. Lo que cambia no es universal. Imaginemos un “universal” que es universal en el espacio pero no en el tiempo, por ejemplo, un derecho que es válido para todos los ciudadanos de un país, un pueblo o una ciudad, pero que todas las demás comunidades del mundo legislen de manera diferente, ¿esto es universal? Un “universal” que es válido para unos, pero no es válido para los vecinos, no es universal.

Al contrario, un universal que es válido en el tiempo, pero no en el espacio, por ejemplo, supongamos que todas las personas de una sociedad usan amarillo, pero con el pasar del tiempo, solo sigue como costumbre para las personas de una región, de una ciudad, de una calle, de una familia, ¿es esto universal? solo porque algunas pocas personas mantienen la costumbre con el pasar del tiempo. No tiene ningún sentido esta comprensión de lo universal. Es una distorsión. Evidentemente, con una idea así de universal se puede defender enseguida el concepto de “universalismo débil”²⁵.

De la misma manera parece curioso decir que la “*universalidad de los derechos aparece en el mundo moderno*”²⁶. Pues, en la Ética a Nicómaco, Libro V – De la Justicia, apartado VII, Aristóteles ya había hablado de una justicia natural, “*que en todas partes tiene la misma*

²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Traducción de Manuela Pinto dos Santos y Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 17.

²⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *La universalidad de los derechos humanos*. En Dox: cuadernos de filosofía del derecho, 1994, n.15/16, p. 617.

²⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *La universalidad de los derechos humanos*. En Dox: cuadernos de filosofía del derecho, 1994, n.15/16, p. 617.

fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación”²⁷, y justicia legal, “lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente.”²⁸ Esto sin hablar de Francisco de Vitoria en las obras *Sobre el Poder Civil, sobre los indios, sobre el derecho de la guerra*²⁹, *La Justicia*³⁰ y *La Ley*³¹, y Bartolomé de las Casas en la *Apología*³².

Peces-Barba sigue con su visión acerca de la universalidad y afirma que “No se puede mantener la propuesta de universalidad en el modelo abstracto que hemos expresado con las palabras del profesor Laporta, porque partimos de que los derechos no lo son plenamente hasta que se incorporan al ordenamiento positivo.”³³ No es que solo sea incompatible con una universalidad abstracta, es incompatible con la universalidad. No existen universalidades, solo se da la universalidad que no cambia en el tiempo ni en el espacio, y por lo tanto, no puede ser derivada del contingente, al final, lo más no puede venir de lo menos.

En el mismo sentido, se puede citar el pensamiento de Ferrajoli, que sufre de las mismas dificultades. Ferrajoli en el primer párrafo de *Los fundamentos de los derechos fundamentales* propone

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Editorial Porrúa, 2004. P.90.

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Editorial Porrúa, 2004. P.90.

²⁹ VITORIA, Francisco de. *Sobre el Poder Civil; sobre los indios, sobre el derecho de la guerra*. Coruña: Editorial Tecnos, 2007.

³⁰ VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Coruña: Editorial Tecnos, 2003.

³¹ VITORIA, Francisco de. *La Ley*. Coruña: Editorial Tecnos, 1995.

³² CASAS, Bartolomé de las. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos Del hombre y de los pueblos*. Castilla y León: Junta de Castilla y León, 2000.

³³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *La universalidad de los derechos humanos*. En Dox: cuadernos de filosofía del derecho, 1994, n.15/16, p. 623.

Propongo una definición *teórica*, puramente *formal o estructural*, de «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por «derechos subjetivos» cualquier expectativa positiva (de pretensiones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; y por «*status*» la condición de un sujeto, prevista asimismo por una norma jurídica positiva, como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas.³⁴

El problema es el mismo que se da con Peces-Barba y todos los positivistas al hablar de derechos universales, incurren en la contradicción. Simplemente no es posible tal cosa como “universal” bajo la ley. Algo como “universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas” no tiene ningún sentido. Una cosa no puede ser universal hoy y no serlo mañana. Si el estatus lo concede la ley, entonces no es universal, pues la ley cambia continuamente. Por tanto, esto es una imposibilidad lógica. La ley es contingente y lo universal es necesario, la ley cambia y lo universal no, la ley depende de contingencias políticas y lo universal es una descripción de lo que es, o una regla del pensar, no sufre con los gustos y humores de los humanos. Esto no es universal, tal vez, sea fundamental. Fundamental para alguien en un determinado momento histórico, de cierta cultura o religión, pero no es universal.

A pesar de este esfuerzo, queda patente que ninguna de esas posiciones logra ser coherente con la idea central de los derechos humanos, es decir, que son derechos universales. Así, por honestidad intelectual, deberían admitir que son derechos relativos, y que en realidad

³⁴ FERRAJOLI, Luigi. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 19.

no existe tal cosa como derechos humanos. Al final, como afirma Massini Correias³⁵, o se es escéptico y positivista, y no se puede fundar los derechos humanos, ni sostener que son “una valiosa conquista del hombre”, o se afirma la existencia de los derechos humanos y, consecuentemente, no es posible adherirse al positivismo.

Sin embargo, como esto implicaría consecuencias que se pueden considerar incorrectas, los autores que parten de fundamentos francamente incompatibles con cualquier idea de universalidad insisten en adoptar tal expresión dando la impresión de que son solamente caminos diferentes para alcanzar una única verdad, pero no lo son. En la práctica, lo que están proponiendo es la existencia de dos verdades, una filosófica y otra empírica, y una puede afirmar algo en oposición a la otra, es decir, lo que es verdad filosóficamente no necesita ser verdad empíricamente y viceversa³⁶. Esto porque, para esos pensadores, no existe tal cosa como la Verdad, y si existiese, ella no sería cognoscible. La insistencia en hacer uso del término universal (y sus variables) es tan grande que algunas corrientes crearon un nuevo concepto de universal, limitado espacio-temporalmente.

De un modo general las críticas a las teorías sobre los derechos humanos son de tres órdenes diferentes: el primero, cuando la teoría y la crítica parten de presupuestos diferentes; el segundo, cuando la teoría es tenida como incompleta, y el tercero, cuando la teoría es acusada de incoherencia interna. El primer tipo de crítica es importante, pero difícilmente surte efecto, pues los contendientes se sitúan atrincherados en sus posiciones hablando idiomas diferentes sin entenderse. Las críticas que acusan a una teoría de ser incompleta contribuyen para su

³⁵ MASSINI CORREAS, C. I. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001.p.90.

³⁶ Esta consideración es inspirada en el debate entre San Tomas de Aquino y Siger de Brabante cuando el primero defendía que la fe y la razón son dos caminos para llegar la única Verdad, y lo segundo admitía la contradicción entre una y otra, pues habría dos verdades una teológica y otra filosófica. Ver CHESTERTON, G.K.. *São Francisco de Assise, São Tomás de Aquino*. Traducción de Adail Ubirajara Sobral / Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

perfeccionamiento. Ya las críticas que demuestran la incoherencia interna de una determinada teoría son las más eficaces en el sentido de que apartan a las personas de sus ideas y les permiten que se abran para un nuevo principio. Pero es preciso tener valentía para renunciar a lo que se defendió anteriormente, humildad para no tomar la crítica como algo personal y reconocer el error teórico.

Las teorías subjetivistas e intersubjetivistas, donde se puede incluir el positivismo jurídico, no deberían proponer teorías para la fundamentación, o mejor dicho, la justificación de los 'derechos humanos'. Primero deberían renunciar a la expresión 'derechos humanos' puesto que los derechos humanos se refieren a la Humanidad, a todos los seres humanos independiente de la cultura, del credo, del género, del momento histórico, o de la convención socialmente establecida o aceptada. Ahora, los subjetivistas, al partir del individuo, del particular, del hombre empírico, no conseguirán, por imposibilidad lógica, alcanzar un universal. En la mejor de las hipótesis, propondrán una regla general. Los intersubjetivistas, como resta evidente por las discrepancias entre las diversas sociedades y culturas, jamás conseguirán establecer un consenso internacional. Es posible soñar con una mayoría, pero el reconocimiento de los derechos humanos por la mayoría de los Estados no implica la eficacia individual universal, esto es, el respeto y protección de los derechos humanos para todos los individuos en todas las sociedades. En suma, tales corrientes pretenden defender los derechos humanos, pero partiendo de fundamentos filosóficos incompatibles con su naturaleza, prescindiendo de su universalidad, deberían prescindir también de la expresión que la representa y, de esta forma, reconocer que defienden derechos contingentes sometidos a los humores políticos y a las circunstancias históricas.

En este sentido, estamos asistiendo a la gradual sustitución³⁷ de la expresión 'derechos humanos' por 'derechos

³⁷ RIEZU, J. *Los derechos humanos y los derechos fundamentales*. En la Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, 2, 1999. p. 509-519.

fundamentales'. Tal proceso se puede percibir claramente tras el análisis de los textos legales sobre el tema. Inicialmente eran Declaraciones, como la *Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia* (1776), *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948). Después de la Segunda Guerra Mundial, tiene inicio el proceso de *constitucionalización* de los derechos humanos, cuando pasan a ser constituidos, y ya no declarados, por los tratados y constituciones nacionales. Pierden el carácter universal y absoluto, los ordenamientos jurídicos internacionales y nacionales no los reconocen y protegen, sino que los crean, establecen su importancia y definen su aplicación. No se trata ya de proteger, reforzar y promover su eficacia amplia, general y sin restricción. Los derechos humanos son constituidos en la medida de las posibilidades, rehenes de acuerdos, circunstancias e intereses. Y así, acaban reducidos. Al menos hay que reconocer que los Constitucionalistas, al abdicar de la expresión 'derechos humanos', están reconociendo que no admiten la universalidad de tales derechos, están reconociendo su contingencia, y por esta razón, formularon una nueva expresión que representa este cambio de paradigma.

Con relación a las teorías objetivistas, la crítica se concentra en aquella teoría del fundamento materialista y origen marxista por las mismas razones lógicas que las teorías subjetivistas e intersubjetivistas carecen de coherencia. La pretendida objetividad de tal teoría carece de fundamento filosófico que sea con ella compatible, pues considera posible que de lo particular se pueda alcanzar lo universal. Este salto es lógicamente imposible, al final, como recuerda Popper³⁸, es

³⁸ "Ora, está lejos de ser obvio, de un punto de vista lógico, haber justificativa en lo inferir enunciados universales de enunciados singulares, independientemente de cuantos sean éstos; con efecto, cualquier conclusión cogida de ese modo siempre puede revelarse falsa: independientemente de cuantos casos de cisnes blancos podamos observar, eso no justifica la conclusión de que todos los cisnes son blancos. La cuestión de saber si las inferencias inductivas se justifican y en que condiciones es conocida como el problema de la inducción." [Traducción mía] POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Traducción de Leonidas Hegenberg / Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1993. p. 27.

siempre posible que aparezca un *cisne negro* que arruine la pretensión de universalidad y compruebe su mera generalidad y contingencia.

Además de la incoherencia anteriormente mencionada, Massini-Correas³⁹ presenta otros problemas que involucran al pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos. Primero, una tendencia inflacionista que pretende incluir además de los derechos civiles y políticos, sociales y difusos, el llamado “derecho al erotismo” que protegería la libertad de relaciones sexuales, la homosexualidad, el aborto libre, la contracepción subvencionado por el Estado etc. Otros autores pretenden incluir en el rol de los derechos humanos derechos tan dispares que se hace difícil establecer algo en común que pueda caracterizar y armonizar tal noción, por ejemplo, derecho a vacaciones, libertad de prensa, derecho al aborto y derecho a un medio ambiente saludable. Para el autor argentino, comparando estos derechos, es prácticamente imposible determinar quién es el sujeto de tales derechos, de quién es el deber, cuál el objeto protegido, y cuál su fundamento. La ampliación de las hipótesis convierte la elaboración del concepto en imprecisa, lo que resulta en una menor comprensión y dificulta su eficacia. Además, abre espacio a la descalificación de la idea, así como a la facilidad de su manipulación mal intencionada.

Segundo, la inclinación en el sentido de vincular la idea de los derechos humanos a un compromiso político particular defendida principalmente por autores marxistas. Tal argumentación transforma la defensa de los derechos humanos en un discurso meramente ideológico objeto de toda suerte de desconfianza por parte del ciudadano común y fácilmente descalificado por parte de sus adversarios.

Tercero, y como problema más importante, es el menosprecio por los fundamentos últimos. Como se ha mencionado

³⁹ MASSINI-CORREAS, Carlos I.. *El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos – ensayo de caracterización*. En Persona y Derecho. Universidad de Navarra, 1990. p. 255-273.

anteriormente, esta postura refleja el fuerte impacto del positivismo jurídico sobre las diversas corrientes de la Filosofía del Derecho contemporánea que tienden a ignorar, e incluso ridiculizar, cualquier intento de debate sobre los fundamentos filosóficos, metafísicos, gnoseológicos, antropológico-filosóficos y prácticos de los derechos humanos. El equívoco de tal actitud se evidencia cuando tal postura también tiene un fundamento filosófico que la sostiene, fundamento éste que es incompatible con la idea de los derechos humanos como derechos universales. Massini cita tres ejemplos: Herbert Hart, Margaret MacDonald y Norberto Bobbio, a los cuales añadiría la gran mayoría de los defensores del positivismo jurídico. Todos ellos manifiestan un vértigo por la metafísica y por la antropología filosófica.

Cuarto, la mayor parte de los ensayos supone un paradigma antropológico-filosófico incompatible con la concepción de los derechos humanos como derechos universales. La idea de sujeto autónomo y racional es despreciada por gran parte de las corrientes *iusfilosóficas* contemporáneas. La mayoría se apoya en el modelo empirista de hombre. El ser humano es un haz de sensaciones, un conglomerado de materia, un conjunto de fenómenos. Pues bien, privado de su naturaleza activa y libre tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, el hombre no puede ser fundamento de valores morales. Más sinceros son los estructuralistas que niegan la propia realidad del sujeto.

Quinto, la inmanencia presente en casi todas las propuestas actuales sobre derechos humanos que niegan cualquier referencia a un principio de fundamentación absoluto o trascendente. Massini⁴⁰ recuerda que las conclusiones no pueden ser más fuertes que las premisas, por lo tanto, de presupuestos inmanentes no pueden derivarse derechos absolutos, sino derechos relativos, cita tres ejemplos: “*todo*

⁴⁰ MASSINI-CORREAS, Carlos I..*El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos – ensayo de caracterización*. En Persona y Derecho. Universidad de Navarra, 1990. p. 269.

hombre tiene derecho a no ser torturado si y solo si ha sido declarado por las Naciones Unidas” y “todo hombre tiene derecho a no ser muerto injustamente si y solo si resulta de utilidad para el mayor número” y “todo hombre tiene derecho a ser retribuido por su trabajo si y solo si existe consenso a ese respecto” y así sucesivamente.”

La exigencia de coherencia es fundamental en los derechos humanos, pues los autores deben llevar a las últimas consecuencias los presupuestos de los que parten, deben tener la osadía de asumir su resultado: los derechos relativos son un desdoblamiento necesario de premisas immanentes.

La repulsa por cualquier debate sobre fundamentos filosóficos descalificándolo como innecesario, ilusorio e inconveniente, aunque aparezca cubierta por el manto de la neutralidad, también tiene por detrás fundamentos filosóficos que la sostienen y justifican. Además, tal postura facilita la expansión de teorías jurídico-políticas totalmente incompatibles con la idea original de derechos humanos, promueven su transformación y acaban por imponerse no por su coherencia e integridad, sino por ser más fácilmente manipuladas por los intereses políticos y económicos, al final no imponen ningún límite superior a los Estados, a los agentes políticos, financieros y económicos y al mercado. Todo es reducido a la mera convención, disputa de poder, y así, prevalece la ley del más fuerte.

De ahí la necesidad imperiosa de fundamentar los derechos humanos de manera coherente, pues justificar tales derechos de modo meramente procedimental, contractual o intersubjetivo, resulta estéril y efímero.

Si es posible una síntesis de todos esos problemas, se podría reducir a la necesidad de combatir el relativismo en el ámbito de los derechos humanos, bajo pena de que estos pierdan el carácter de garantías, y sean sometidos a las contingencias y usos políticos y económicos y acaben *desmoralizados*, lo que ya empieza a ocurrir de

manera sistemática teniendo en cuenta que hay doctrinas que justifican este tipo de argumento.

Las teorías contemporáneas nihilistas y relativistas abogan por el respeto a la diferencia basadas en la creencia de que somos necesariamente diferentes. Ocurre que tales teorías tienen consecuencias desastrosas. Para el nihilismo en general, nada tiene valor, siendo imposible evaluar lo que es bueno y malo, mejor y peor, bien y mal, luego las acciones no tienen criterio y los comportamientos son todos igualmente válidos. Para los relativismos, si somos inevitablemente diferentes, somos también mejores y peores según un parámetro cultural de resultado, eficacia y utilidad, luego los más competentes tienen todo el derecho a tener privilegios y mandar. Es una ilusión creer que la aceptación de la diferencia puede estar basada en la creencia de que somos ontológicamente diferentes. La diferencia ontológica solo puede llevar a la competición, al autoritarismo y a la falta de respeto mutuo.

No se quiere decir con eso que los comportamientos no sean mejores o peores, tampoco que las culturas no puedan ser valoradas como mejores o peores. Aquellas culturas basadas en el amor al otro, que permiten la manifestación de la diferencia en el límite de la convivencia armónica, que permiten el desarrollo de los valores superiores, que respetan el cuerpo, la *psyque* y el *espíritu* del otro, son culturas mejores que aquellas movidas por el rencor, que pretenden suprimir todas las diferencias, que privilegian los valores inferiores, que no respetan el cuerpo, la *psyque* y el *espíritu* del otro.

También hay situaciones en las que una sociedad, un gobierno o incluso un grupo de países se equivocan. Pero el error no lo comete una entidad abstracta, en la que al final alguien toma las decisiones, alguien da las órdenes y alguien las obedece. Así un *error moral* se comete por la acción o por la omisión. Es el caso, por ejemplo, del silencio de la sociedad occidental frente al genocidio que tiene lugar en los países africanos, las torturas y asesinatos cometidos en China y en Corea

del Norte, la falta de respeto a las libertades en Irán, la ocupación del territorio y el uso de armas químicas por Israel contra los Palestinos etc. Las culturas occidentales por omisión se *desmoralizan*, corrompen los valores morales que dicen defender, subvierten el orden que intentan predicar para los demás países, hacen perder la confianza en lo bueno, se vuelven inmorales. Pierden toda la fuerza de cuestionar, porque únicamente se mueven cuando un interés económico está en juego, los seres humanos son rebajados en la escala de valores, son usados como medios para justificar invasiones e intervenciones con objetivos económicos, dejan de ser la motivación principal del actuar.

Evidentemente, cada cultura tiene su interpretación de cómo alcanzar la realización de los valores superiores, cada sociedad desarrolla un sistema para la mejor preservación de sus miembros, y esto se modifica a lo largo del tiempo. Sin embargo, el ser humano continúa siendo ser humano, sea aquí o en cualquiera otro lugar, sea ahora o en cualquiera otro momento de la historia, y por tanto, continúa disponiendo de la misma esencia, continúa en lo más alto del sistema moral y debería siempre ser tratado como tal.

En ese sentido, es esencial la elaboración de un ordenamiento jurídico fundado en una corriente *iusfilosófica* que proteja ese valor.

Los fundamentos ofrecidos por los empiristas y positivistas son incompatibles con una visión universalista de los derechos humanos porque parten del contingente, del acuerdo, del diálogo, de la cultura o de la tradición. Y, del contingente no se llega a lo universal, como máximo a una idea general totalmente susceptible a las influencias políticas y económicas.

Massini⁴¹ añade el pos-estructuralismo y recuerda que estos pensadores, especialmente Michel Foucault, suprimen el concepto de

⁴¹ MASSINI CORREAS, C. I. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001.

sujeto substancial. Todo lo que se puede llamar derecho debe ser reducido a meras estructuras objetivas del discurso de lenguaje jurídico. Sin sujeto, no hay derechos humanos.

Además del empirismo, del positivismo y del pos-estructuralismo, hay otras corrientes filosóficas contemporáneas que niegan la existencia de una naturaleza humana con consecuencias para el orden práctico: el historicismo; el pragmatismo; el existencialismo ateo, principalmente de Sartre; el materialismo y el marxismo; y los diversos escepticismos. Todas esas corrientes filosóficas son incompatibles con la defensa de los derechos humanos como derechos universales.

II.2. ¿Por qué no Kant?

A la hora de investigar los presupuestos filosóficos de los derechos humanos entendidos como derechos universales se pueden identificar dos sistemas filosóficos compatibles con tal comprensión. El argumento es de manera sucinta el siguiente: para fundamentar los derechos humanos como derechos universales es preciso que, en la dimensión metafísica, la opción sea por el realismo ontológico y por la existencia de los universales. En cuanto al modelo antropológico-filosófico, el fundamento es el yo trascendental activo cognoscitivamente y autónomo. En la esfera gnoseológica, la opción debe ser por la cognoscibilidad de los universales. En el orden práctico, por la universalidad de los criterios de juicio. Dos corrientes en la filosofía atienden esos requisitos: el criticismo kantiano y la fenomenología husserliana. Por tanto, el criticismo kantiano y la fenomenología husserliana serían los sistemas filosóficos escogidos para fundamentar los derechos humanos como derechos universales. En

definitiva, se puede proponer una fórmula para conciliar los modelos de valoración práctica del criticismo con el modelo de la fenomenología.

Cuando aplicamos el método de valoración práctica propuesto por Kant, el imperativo categórico, encontramos una dificultad que nos parece insuperable. Las grandes cuestiones sobre los derechos humanos implican una ponderación de valores. No se trata de la valoración de comportamientos de manera separada, sino, en la mayoría de los casos, de la coexistencia de valores que entraron en conflicto. La gran cuestión es cómo posibilitar la convivencia de esos valores sin que eso implique la anulación de uno o de otro. El método propuesto por Kant es bastante útil para que consideremos de manera teórica la importancia de un valor, sin embargo, en un caso concreto, el imperativo categórico no permite una ponderación, no ofrece una manera de armonizar esos valores.

Veamos las razones para eso.

Kant criticó los sistemas morales propuestos anteriormente por considerar sus fundamentos incapaces de sostener criterios universales para el actuar humano. El orden de la naturaleza, la convención o la tradición, la voluntad de Dios o el simple sentimiento moral carecían de interpretación, de declaración y de acuerdo entre los pares, lo que llevaba a la relativización de los criterios morales y a un debate sin fin. Ninguno de ellos era capaz de garantizar la cognoscibilidad de *leyes morales universales*. De un lado, el *dogmatismo* negaba el carácter crítico de todo conocimiento, reduciendo a los individuos a seres obedientes, pero sin ninguna reflexión. Por otro, el *escepticismo* y el *relativismo*, dejaban a los seres humanos y a las sociedades a la deriva, sin un criterio claro, objetivo y cognoscible que pudiese servir de parámetro para el actuar.

La principal crítica recae sobre los sistemas morales empiristas, especialmente el error de Hume, por fundamentar su sistema moral en la experiencia. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant demuestra que un sistema moral universal no podría ser fundado en nada contingente,

condicionado o dependiente de los sentidos. El filósofo dedica varios párrafos a la crítica de la tesis humeana de la negación de la causalidad y sustitución por el *hábito*, observa sus consecuencias tanto para el conocimiento teórico como práctico, y su inevitable desdoblamiento en la matemática. Entonces, afirma:

Si yo, con Hume, hubiese eliminado del concepto de causalidad la realidad objetiva en el uso práctico, no solamente con relación a las cosas en sí mismas (al supra-sensible), sino también con relación a los objetos de los sentidos, entonces ese concepto habría perdido todo el significado; de ese modo, como concepto teóricamente imposible, sería declarado totalmente inútil, y, como de nada tampoco se puede hacer ningún uso, el uso práctico de un concepto teóricamente-nulo habría sido totalmente absurdo. Pues, el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada es, en verdad, teóricamente huero (sin una intuición que le convenga), sin embargo siempre posible, y se refiere a un objeto indeterminado; en contrapartida, sin embargo, se le da significación en la ley moral, por tanto en una relación práctica, de modo que en verdad no poseo ninguna intuición que le determine la realidad teórica objetiva, pero no por eso él deja de tener una aplicación efectiva, que puede presentarse en concreto en disposiciones o máximas, esto es, tener realidad práctica que se puede indicar; lo que resulta suficiente para su propia legitimidad con vistas a los noumena.⁴²
[Traducción y subrayado mío]

En el pasaje anterior, Kant condensa su crítica a la teoría humeana. Y, en oposición al empirista, afirma que la *causalidad* tiene una aplicación práctica. Diferente de la aplicación teórica que depende de una

⁴² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Traducción de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 90.

intuición sensible que la complete para ser afirmada como realidad, la causalidad práctica depende de un concepto puro intelectual en el campo de lo supra-sensible. Se aplica exclusivamente a los seres racionales. Aquí, Kant apunta para el *imperativo categórico*, una ley moral universal y necesariamente formal.

A pesar de la crítica, al establecer la diferencia entre aplicación teórica y aplicación práctica de la razón, Kant reconoce la distinción establecida por Hume entre proposiciones descriptivas (teóricas) y proposiciones prescriptivas (prácticas). Pero, esa tal vez sea la única idea humeana que Kant admite en su sistema moral, de ahí en adelante la moralidad kantiana se diferencia completamente del modelo empirista.

Para Kant, de la misma forma que pasa con la razón teórica, en el ámbito de la razón práctica, la universalidad y la objetividad solo son posibles desde el sujeto. El origen de la moralidad universal no puede estar en nada externo, sino en el orden del *yo-pienso*. La razón práctica no puede estar empíricamente condicionada. Es desde ese presupuesto que Kant presenta su metafísica de las costumbres, los fundamentos de toda la filosofía práctica.

El fundamento de una *moralidad universal y objetiva* debe estar en la autonomía del sujeto en relación a cualquier estímulo exterior, a cualquier demanda sensible o experiencia. Por tanto, la función primordial de la razón práctica debe ser determinar la voluntad que “*es la facultad o de producir objetos que correspondan a las representaciones, o de determinarse a sí misma en la producción de tales objetos, (sea o no suficiente para eso el poder físico), esto es, a de determinar su causalidad.*”⁴³ [Traducción mía] En otras palabras, la razón práctica opera en una realidad objetiva siendo suficiente para determinar la voluntad y la acción moral. La razón pura práctica es libre, auto-determinante y dispone

⁴³ KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Prática*. Traducción de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.23.

de sus propias leyes. Siendo así, el desafío que Kant se propone es probar la existencia de una *razón pura práctica* capaz por sí misma de mover y determinar la voluntad a través de principios morales universales.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant afirma que la *buena voluntad* es condición indispensable para ser digno de felicidad. Y, una voluntad absolutamente buena es aquella que actúa por puro *deber*, no por ninguna inclinación o teniendo en vista algún resultado. Por tanto, toda materia es substraída del criterio de acción. Cuando se practica una acción por *deber*, tendrá que serlo únicamente por el principio formal. Esto es, el *deber* es la necesidad de una acción por respeto exclusivamente a la ley. No queda sino la legalidad, esta debe ser el único principio de la *buena voluntad*.

Kant se dedica, entonces, a buscar esa ley racional vacía de cualquier contenido, esto es, *a priori* y formal. Por tanto, se hace necesario aclarar algunos conceptos con los cuales Kant construye su teoría moral. Los *principios prácticos* son las reglas prácticas generales de las cuales se derivan las reglas morales particulares. Los principios prácticos son clasificados como *máximas* o *imperativos*. Las máximas son subjetivas siendo válidas exclusivamente para los sujetos que las proponen. Los imperativos son objetivos y, por tanto, válidos para todo ser racional. Por tanto, “*si la razón determinase completamente la voluntad, la acción ocurriría inevitablemente conforme tal regla*”⁴⁴. [Traducción mía]

Los imperativos pueden ser *hipotéticos* o *categoricos*. “*Los imperativos determinan o las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente en consideración del efecto y capacidad para producirlo, o entonces determinan sólo la voluntad, sea o no ella suficiente para el efecto.*”⁴⁵ [Traducción mía] En otras palabras, los

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Prática*. Traducción de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 28.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Prática*. Traducción de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 28.

imperativos hipotéticos determinan la voluntad de manera condicionada, es decir, teniendo como objetivo un determinado resultado; pero el imperativo categórico es necesario, esto es, vale independientemente de las circunstancias o del resultado. Mientras, los primeros son reglas de habilidad o de prudencia, únicamente preceptos; el segundo es verdaderamente una ley moral que vale incondicionalmente, es un deber. De esta forma, el hombre también en la razón práctica dispone de un concepto sintético *a priori*, el *imperativo categórico*.

Kant pasa, entonces, a buscar la fórmula del *imperativo categórico*. La ley moral o *imperativo categórico* debería ser exclusivamente formal, pues, en caso contrario, incurriría en los mismos errores del empirismo y del utilitarismo dado que la ley moral estaría subordinada a la facultad de desear. En las palabras de Kant:

Supongo que los seres racionales finitos pensasen todos de modo idéntico relativamente a los objetos de sus sentimientos de placer o desplacer, e igualmente en cuanto a medios que deben usar para lograr unos y evitar otros, aun así no podrían tomar por una ley práctica el principio del amor de sí, porque esa identidad sería por sí misma meramente casual. Un principio de determinación continuaría siendo siempre válido sólo subjetivamente y meramente empírico, y no tendría aquella necesidad objetiva que se funda en principios *a priori*, y que acompaña la idea de toda ley.⁴⁶ [Traducción mía]

Por ello, de una ley moral que se pretenda universal debe ser extraída toda y cualquier materia, quedándole únicamente la *forma*. Y, si no hay ya ningún contenido, ningún comportamiento a ser determinado o ningún objeto de voluntad, entonces tenemos la simple forma de una

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Prática*. Traducción de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.35.

legislación universal. Además, la ley moral debe estar concebida como enteramente independiente de toda ley natural, de toda necesidad natural. Es necesario salir del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, esto es, la razón práctica pura, pues esa proposición sintética, que ordena apodócticamente, debe poder ser reconocida enteramente *a priori*. Pues, la simple forma solo puede ser alcanzada por la razón pura, y no por los sentidos.

Kant elabora, entonces, el *imperativo categórico* de cuatro modos diferentes, siempre atendiendo al criterio de la formalidad y de la universalidad: “*actúa según la máxima que pueda simultáneamente hacer a sí misma ley universal*”, o “*actúa siempre según la máxima cuya universalidad como ley puedas querer al mismo tiempo*”, o “*actúa según máximas que puedan al mismo tiempo ser consideradas como objeto de sí mismas, como leyes universales de la naturaleza*”⁴⁷ [Traducción mía], o “*actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal*.”⁴⁸ [Traducción mía]

Así, solamente tomando el *imperativo categórico* como criterio, la voluntad puede ser considerada absolutamente buena. De ahí se concluye que la *autonomía* con relación a cualquier inclinación, pasión o resultado constituye la *buena voluntad*, gracias a la cual ella es a sí misma su propia ley.

Asimismo, Kant comprende la voluntad como una especie de causalidad de los seres racionales de la cual sería propiedad la libertad. Y, la libertad es definida como la voluntad que actúa según la ley moral universal, el *imperativo categórico*. Por tanto, la voluntad también está sometida a la causalidad según leyes inmutables, pero de una especie particular, diferente de las leyes naturales.

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 67.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica a Razão Prática*. Traducción de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.40.

En las leyes naturales la relación entre causa y efecto es inexorable, simplemente no puede dejar de concretarse. Las leyes morales son diferentes porque la voluntad humana no está determinada solamente por la razón (según el imperativo categórico), sino que sufre la influencia de las pasiones, de las inclinaciones y de las sensaciones pudiendo, por eso, desviarse de la regla moral. Así, la ley moral es *universal* por ser válida para todos los seres racionales, y *necesaria* por ser válida por sí misma.

Por tanto, la razón debe considerarse a sí misma como autora de sus máximas, independientemente de influencias ajenas. Es decir, el *imperativo categórico* es el instrumento que posibilita la autonomía de la voluntad. A semejanza de lo que ocurre en la razón teórica, las formas y categorías son los instrumentos *a priori* que posibilitan el conocimiento. En el ámbito de la razón práctica, el *imperativo categórico* es el instrumento *a priori* que posibilita la libertad. De manera sucinta, la libertad es la voluntad que actúa de manera autónoma, esto es, según el imperativo categórico, pudiendo ser llamada, entonces, *buena voluntad*.

Pero aun así, cabría preguntarse: ¿Cómo es posible conocer este *imperativo categórico*? Para Kant, la conciencia de esta ley es un hecho único de la razón pura o un *hecho de la razón* que se impone a la conciencia sin necesidad de ser justificado, no deriva de nada anterior, siendo un juicio sintético *a priori*.

En realidad, esta proposición es el corolario de la defensa de la autonomía de la voluntad y de la libertad, entendidas como independencia de cualquier ley natural de los fenómenos, de cualquier intuición o hecho empírico, de cualquier sensación o contenido. Pero, éste es el sentido negativo del término, el sentido positivo de la libertad se da dado cuando la voluntad solo obedece a la ley de la razón práctica pura. La voluntad determinada por cualquier ley ajena o exterior no es libre.

De esta forma, Kant lleva el formalismo a las últimas consecuencias, es decir, el *bien* y el *mal* moral son definidos exclusivamente por la razón cuando se verifica la posibilidad de que una

máxima (subjettiva) pueda volverse ley universal (objetiva). De ahí se concluye que libertad, autonomía y formalismo son inseparables en la doctrina práctica kantiana.

Se evidencia, por tanto, que el ser humano se distingue de los demás seres por anteponerse a sí mismo un *fin*, entendido como la materia de la buena voluntad. Esta materia debe ser entendida solamente en sentido negativo, esto es, jamás se deberá actuar en contra de ella. El fin (o la materia de la buena voluntad) no es un objetivo a ser alcanzado, sino un fin independiente. Él no deberá jamás ser concebido como medio, sino siempre y simultáneamente como fin de todo querer. En otras palabras, ese fin (o materia de la buena voluntad) debe estar siempre presente en cualquier acción, se trata de una *constante moral* que debe estar subyacente a cualquier actuar humano.

Pero entonces, ¿cuál es ese *fin*? Aquí Kant propone una nueva versión del *imperativo categórico* que da respuesta a esa pregunta: “*actúa con respeto a todo ser racional (a ti mismo y a los demás) de tal modo que él en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí*”⁴⁹ [Traducción mía], o también, “*actúa según una máxima que contenga al mismo tiempo en sí su propia validez universal para todo ser racional*”⁵⁰. [Traducción mía] El fin es el ser humano, el ser racional, el sujeto agente y al mismo tiempo objetivo de la acción. En las palabras de Kant: “*el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no debe jamás ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones como simple medio, sino como condición suprema restrictiva en el uso de medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin.*”⁵¹ [Traducción mía]

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 68

⁵⁰ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 67.

⁵¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 67

Aquí, empieza a hacerse evidente la aplicación de la filosofía práctica kantiana a los derechos humanos, pues el filósofo afirma la existencia de una naturaleza humana, la cognoscibilidad de los universales en general, la cognoscibilidad de un universal práctico; formula este universal y, por fin, afirma que esos seres dotados de razón son siempre y simultáneamente *el fin último* de toda y cualquier acción.

Esa doctrina, en relación al fin de las acciones prácticas, no quiere decir que la voluntad no pueda proponer contenidos o que la ley moral no tenga materia, sino que estos contenidos no pueden ser el *motivo* o la *condición* determinante para la acción. Por esta razón, Kant entiende todos los modelos morales anteriores como contrarios a la libertad porque están condicionados por motivos materiales. La moral *eudemónica*, por ejemplo, se basa en la búsqueda de la felicidad introduciendo fines materiales con toda suerte de consecuencias negativas⁵². En oposición, la moral *cristiana* proclama la pureza de la intención, la pureza de la voluntad, es decir, no se debe actuar teniendo como objetivo un resultado o un beneficio, sino simplemente porque se cree que aquello es lo correcto. En este sentido, Kant afirma:

Indudablemente es también así como se deben entender los pasajes de la Escritura en la que se ordena amemos al prójimo, incluso al enemigo. Puesto que el amor como inclinación no puede ser ordenado, sino hacer el bien por deber, aun cuando para ello no haya ninguna inclinación y a él hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor práctico, y no patológico, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensibilidad, que se funda en principios del acción y no en tierna compasión.

⁵² Seifert propone cinco razones para no tomar el Eudemonismo como criterio para la acción moral.

SEIFERT, J. *¿Qué es y qué motiva una acción moral?* Disponible en Academia.edu https://www.academia.edu/5882485/Qu%C3%A9_es_y_qu%C3%A9_motiva_una_acci%C3%B3n_moral_Was_ist_und_was_motiviert_eine_sittliche_Handlung p.38.

Es ése el único amor que puede ser ordenado.⁵³ [Traducción mía]

Actuar moralmente es actuar de acuerdo con el *imperativo categórico*, de acuerdo con la ley universal. No significa que haya una imposición, sino que, si el hombre quiere ser verdaderamente *libre*, no debe pautar sus acciones por influencias, deseos o leyes externas. Al mismo tiempo, Kant comprende que el ser humano participa de dos dimensiones, una sensible y otra inteligible. De modo que dispone de dos puntos de vista desde los que puede considerar su actuar: el primero, en tanto que perteneciente al mundo *sensible*, bajo leyes naturales, actúa de manera *heterónoma*; el segundo, como perteneciente al mundo *inteligible*, bajo el dominio de considerarse primordialmente como perteneciente al mundo inteligible. Únicamente de esta manera es posible intuir la causalidad de su propia voluntad. Solo actuando así, el hombre será digno de *felicidad*.

Kant no dice cuál es la *motivación* humana, pero afirma cual debe ser la motivación humana para que el sujeto sea verdaderamente libre, el *deber*. Hay, por tanto, un criterio universal que posibilita el juicio de los actos como morales o inmorales, y una razón capaz de juzgar esos actos. Se trata de una razón fuerte, capaz de conocer un criterio universal - el *imperativo categórico* - y de dirigir la acción de acuerdo con él. A diferencia de la propuesta empirista, la razón kantiana es una razón doblemente fuerte, gnoseológica y moralmente.

Esa razón completa el *imperativo categórico* con el acto a ser practicado y así evalúa su moralidad. En la *Fundamentación*, Kant ofrece varios ejemplos y aplica a ellos el imperativo categórico:

⁵³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 27.

Así, para resolver de la manera más breve e inequívoca el problema de saber si una promesa mentirosa es conforme al deber, basta preguntarse a mí mismo: -¿Me quedaría yo satisfecho al ver mi máxima (sacarme de apuros por medio de una promesa que no pretendo cumplir) adquirir el valor de ley universal (tanto para mí como para otros)? Y yo podría decirme a mí mismo: - ¿todas las personas pueden hacer promesas mentirosas cuando se encuentren en una dificultad de la que no pueden salir de otra manera? Inmediatamente yo me convengo de que, pese a poder querer el embuste, no puedo querer una ley universal de mentir, pues según esa ley no podría haber propiamente ninguna promesa, ya que no tendría sentido afirmar mi voluntad en cuanto a mis futuras acciones pues las personas no creerían en mi fingimiento, o, si precipitadamente lo hicieran me pagarían con la misma moneda. Por tanto, mi máxima, una vez elevada a ley universal, se destruiría a sí misma necesariamente.⁵⁴ [Traducción mía]

Y más:

La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por medio de sus máximas. La acción que asiente con la autonomía de la voluntad está permitida; la que no esté de acuerdo con ella está prohibida.⁵⁵ [Traducción mía]

Kant suministra un criterio objetivo para valoración del actuar humano. No se trata solamente de una metafísica de las

⁵⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 30.

⁵⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p.70.

costumbres, sino de una fórmula que sirve como criterio objetivo de la acción.

Ante tal propuesta, procede la crítica de Benjamin Constant: la aplicación intransigente del *imperativo categórico* puede llevar al sujeto a comportamientos extremos. Comportamientos que hieren al *sentimiento* de Justicia. Es el caso, por ejemplo, de la exigencia presentada por Kant en el texto *Sobre un supuesto derecho de mentir por amor a la humanidad*. En este opúsculo, Kant pretende responder a la crítica de Benjamin Constant⁵⁶ que imaginó una situación en la que sería aceptable mentir: cuando “*un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugió en nuestra casa*”. [Traducción mía] A pesar de parecer a la mayoría de las personas que tal comportamiento sería aceptable, e incluso moral, Kant presenta después una breve argumentación: “*Es por tanto un sagrado mandamiento de la razón, que ordena incondicionalmente y no admite limitación, por cualquier especie de conveniencia, el siguiente: ser verídico (honesto) en todas las declaraciones.*”⁵⁷. [Traducción mía] El argumento básico es sencillo: mentir no puede ser un comportamiento universalizado, hiere al *imperativo categórico*, hiere al *principio incondicional de la veracidad*, suprema condición del derecho. Por tanto, incluso pareciendo aceptable, tal comportamiento, aparentemente positivo, atenta contra el principio del derecho. Y en palabras de Kant:

Y, aunque con cierto embuste no se lleve a cabo una acción de injusticia para con nadie, sin embargo, atento *en general* contra el principio del derecho, en lo que se refiere a todas las declaraciones inevitablemente necesarias (cometo una injusticia *formaliter*, aunque no *materialiter*), lo que es aún mucho peor

⁵⁶ Constant *apud* Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 72.

⁵⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p.75.

que cometer una injusticia contra un cierto individuo, porque tal acción ni siquiera supone siempre un principio para ella en el sujeto.⁵⁸ [Traducción mía]

Así, Kant libera a la moral de cualquier finalismo, esto es, de juicios teniendo como objetivo la realización de determinado fin. Por tanto, insiste en la defensa de un criterio absolutamente formal. Se trata de una fórmula en la cual es posible encajar cualquier comportamiento y, por lo tanto, juzgarlo como moral o inmoral. Cualquier consideración de carácter material podría llevar a la consideración de resultados y fines que resultarían en la distorsión de una ética en la cual '*los fines justifican los medios*'.

Kant logra librar la valoración moral de los desvíos finalistas, pero con eso también impide la ponderación de valores lo que lleva a que la aplicación de su método de juicio de las acciones sea prácticamente imposible de aplicar al mundo de la vida.

Por tanto, las razones que pueden llevar a abandonar a Kant como fundamento de los derechos humanos como derechos universales no son de orden metafísico, antropológico o gnoseológico, sino de orden práctico. La dificultad de aplicar el método de valoración del comportamiento humano a los casos concretos, a los dilemas morales, que en la mayor parte de las veces no se resuelven, sino con la exclusión de un determinado derecho o la prohibición de un comportamiento o con la ponderación entre valores en conflicto.

Además de esa crítica, tenemos la crítica presentada por Max Scheler y que se presenta en el Capítulo sobre los fundamentos prácticos.

⁵⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traducción de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 77.

Ante tales dificultades, la Fenomenología sobresale con una propuesta que permite justamente esa armonía, la jerarquía de valores. En otras palabras, los valores no son preteridos uno en favor del otro, sino reconciliados. Esta es la principal razón por la cual, en este trabajo, se optó por privilegiar el estudio de la Fenomenología husserliana y a sus discípulos como fundamento para los derechos humanos.

Una de las preocupaciones con las que se abordó la presente tesis es la de presentarla con carácter didáctico, con el fin de que sea accesible al mayor número posible de personas tanto por doctos como por legos y sirva de herramienta para el debate acerca de los fundamentos, defensa y aplicación de los derechos humanos.

Ha de esperarse que el lector iniciado en Filosofía del Derecho comprenda las introducciones y críticas al pensamiento de algunos filósofos y filósofos del Derecho, pues son importantes para comprender el argumento. Se ha buscado también hacer claros los pensamientos de Edmund Husserl, Max Scheler y Adolf Reinach, de modo que sea posible aplicarlos a los derechos humanos.

Capítulo III

Los fundamentos metafísicos: el realismo ontológico y los universales

La presente sección tiene por objetivo presentar los fundamentos metafísicos de los derechos humanos comprendidos como derechos universales. Por tanto, está dividida en dos apartados: el primero versa sobre ontología incidiendo en la tensión entre *realismo* e *idealismo* y la defensa del realismo ontológico como presupuesto para los derechos humanos universales; el segundo contiene el debate sobre los *universales* y la defensa de su existencia. En cada uno de esos apartados se presentan de forma condensada las disputas sobre el tema, la posición de Husserl y la importancia de esos presupuestos filosóficos para la fundamentación de los derechos humanos.

La palabra metafísica deriva del griego *meta ta physika* que traducida literalmente significa 'allende de las cosas de la naturaleza'. La metafísica se puede dividir en teología, ontología y gnoseología.

Originalmente, fue una expresión usada por el helenismo y más tarde por los comentadores de Aristóteles para referirse a un grupo de textos sin título. Aristóteles consideraba que tales textos tenían por objeto una filosofía primera, o teología, de la frase *ta meta ta physika biblia* (el libro allende de los libros de la naturaleza). La metafísica es teología cuando su objeto es el Ser más elevado y perfecto del cual provienen todos los demás seres y cosas del mundo. Es la ciencia del ser como ser, se refiere a las características del Ser Absoluto, el único que es *causa sui*, la Substancia, eterna e inmóvil.

Aunque la creencia o no creencia en Dios pueda interferir en la concepción de los derechos humanos, este aspecto no será abordado. El objetivo es investigar solo los presupuestos filosóficos necesarios para la defensa de tales derechos. En este punto, la metafísica será examinada como ontología, o sea, como investigación filosófica acerca de la naturaleza, constitución y estructura de la *realidad*. La ontología pretende responder a preguntas que las ciencias naturales no indagan, pero cuyas respuestas presuponen su actividad, por ejemplo: '¿existe una realidad independiente de nuestra subjetividad?', '¿existen solamente entidades materiales, o solamente mentales o ambas?', '¿todo tiene una causa?', '¿solo existen los particulares o existen universales?', '¿las entidades tienen propiedades esenciales o todas son accidentales?', '¿las propiedades son particulares o universales?', '¿la existencia es una propiedad?', '¿cuál es la naturaleza del tiempo y del espacio?', entre otras.

Evidentemente no se pretende contestar a todas las preguntas metafísicas, sino dar énfasis a dos cuestiones que se hacen necesarias para los derechos humanos: '¿existe una realidad independiente de nuestra subjetividad?' y '¿solo existen los individuos o existen universales?'. Al enfrentar tales preguntas será inevitable aproximarse a otras cuestiones metafísicas y también gnoseológicas, pero el esfuerzo será no ceder a la tentación de entrar en debates metafísicos polémicos e intrigantes y proseguir en el tema propuesto.

III.1. La defensa del realismo ontológico

Cabe destacar que la presente tesis tiene como objetivo fundamentar los derechos humanos comprendidos como derechos universales.

El término *realismo* es uno de los más controvertidos de la Filosofía, deriva del término 'real', del latín, *res*, que significa cosas, tanto concretas como abstractas. Por tanto, realismo es la doctrina sobre *todas* las cosas reales. Es importante esta distinción para que no haya ninguna confusión entre los términos 'real' y 'concreto'. Concreto es una especie de lo real, no su sinónimo.

Los múltiples conceptos de *realismo* se deben a las diversas áreas de la Filosofía donde se aplican. Sin la pretensión de proponer una clasificación exhaustiva, Ilkka Niiniluoto divide la Filosofía en seis áreas. La *ontología* estudia la naturaleza de la realidad, especialmente problemas sobre la existencia. La *semántica* está interesada en la relación entre lenguaje y realidad. La *epistemología* investiga la posibilidad, los orígenes, la naturaleza y el objetivo del conocimiento. La cuestión sobre el sentido de la investigación es uno de los asuntos de la *axiología*. La *metodología* estudia el mejor, o más efectivo, medio de alcanzar el conocimiento. Finalmente, la *Ética* se refiere a las cualidades de evaluación de la acción humana y a los contextos alternativos del mundo. Ante estas definiciones, propone las siguientes preguntas orientadoras:

Ontológico: ¿Qué entidades son reales? ¿Hay un mundo independiente de la mente?

Semántica: ¿La verdad es una relación objetiva entre lenguaje-mundo?

Epistemológico: ¿El conocimiento sobre el mundo es posible?

Axiológica: ¿La verdad es uno de los propósitos de la investigación?

Metodología: ¿Cuáles son los mejores métodos para perseguir el conocimiento?

Ética: ¿Los valores morales existen en realidad?⁵⁹ [Traducción propia]

Considerando la metafísica como ontología, la primera pregunta a ser respondida trata sobre la existencia de la realidad. Hay dos abordajes diferentes: el primero guarda relación con la metafísica como teología, pues los filósofos son clasificados en función de la respuesta que dan a la pregunta '*¿qué o quién existe?*'. Ocurre que la mayoría de los filósofos admite la existencia de un *ser* independiente de la subjetividad. Si la investigación fuese interrumpida aquí, podría darse la cuestión por terminada y llamar a todos los filósofos realistas.

El problema empieza a hacerse patente en el segundo abordaje de la metafísica como ontología. Considerando que la metafísica estudia las características fundamentales del *ser*, aquellas que todo ser tiene y no puede dejar de tener, la ontología expresa entonces una *teoría de la esencia necesaria de los seres*. La cuestión central es *el grado de independencia* entre la realidad y la mente. La pregunta es: *¿la existencia y el funcionamiento de la realidad son independientes de la mente?*

Desde ese aspecto es posible identificar dos posiciones distintas: el *realismo* y el *idealismo*. Para el realismo, el mundo, las cosas,

⁵⁹ NIINILUOTO, Ilkka. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Clarendon Library of Logic and Philosophy, 2004. p.1. [Ontological: Which entities are real? Is there a mind-independent world? Semantical: Is truth an objective language-world relation? Epistemological: Is knowledge about the world possible? Axiological: Is truth one of the aims of enquiry? Methodological? What are the best methods for pursuing knowledge? Ethical: Do moral values exist in reality?]

las sustancias, las esencias tienen existencia independiente de cualquier subjetividad, tienen un funcionamiento propio, un orden autónomo. Para el idealista, el mundo, las cosas, las sustancias, las esencias se reducen al pensamiento o son dependientes de alguna entidad de orden subjetivo, sea el espíritu, la conciencia o la voluntad supra-individual.

Considerando este segundo abordaje, los primeros filósofos realistas fueron Parménides, Platón y Aristóteles. Esos son los llamados realistas ingenuos pues creyeron en la actitud natural de afirmar la existencia del mundo y de nosotros dentro de ese mundo sin poner esto en cuestión. Sin duda, el representante máximo del realismo antiguo fue Aristóteles cuya principal preocupación era la estructura del ser, presentada en la *Metafísica*.

Además de esa, hay otra premisa fundamental para el realista ontológico: esos seres que existen están impregnados de *inteligibilidad*. Aquí, Aristóteles empieza a migrar hacia la *gnoseología*. Y, al igual que Parménides, establece una identidad entre ser y pensar. Esto es, las categorías tienen al mismo tiempo un sentido ontológico y un sentido lógico.

Esa forma de entender la relación entre ser y pensar, perduró hasta el siglo XV cuando el pensamiento aristotélico se empezó a desmoronar. Desde ese momento, ya no era posible creer en la identidad entre ser y pensar. Si bien ha de reconocerse que los filósofos pasaron a desconfiar del conocimiento sobre la realidad, no quiere decir que esos pensadores estuviesen poniendo en duda o negando la propia existencia de la realidad exterior e independiente, quiere decirse únicamente que pretendían superar el escepticismo y construir un conocimiento seguro sobre ella. Esta es la intención de Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*. Como resultado, se produce una inversión entre la cuestión ontológica y gnoseológica. Ahora bien, antes de pronunciarse sobre el ser era preciso saber si era posible conocerlo, primero establecer las condiciones y límites del conocimiento para después volverse hacia el ser,

o, además, era necesario volverse hacia el sujeto pensante. Ese es el proyecto de la mayoría de los filósofos modernos que son empiristas o racionalistas. El realismo antiguo es entonces superado por el *realismo moderno*. Así se puede afirmar que los filósofos modernos son en su mayoría realistas ontológicos, pues afirman la existencia de lo real independiente de la subjetividad. Husserl es heredero de esa tradición y en *Meditaciones Cartesianas* presenta su propuesta sobre el tema.

Pero antes, se debe mencionar las razones por las que hay que descartar el idealismo ontológico. Hegel, principal representante del *idealismo* al lado de Fichte y Schelling, pretendió superar el criticismo construyendo su pensamiento desde la *cosa en sí*. De ahí que ante la pregunta '*¿qué existe?*' conteste: existe el *absoluto*. El Absoluto es aprehendido por *intuición intelectual*. Es necesario admitir que no es posible tener la intuición plena del Absoluto, esto es, comprenderlo por completo sin tiempo y sin espacio como puramente espiritual e incondicionado. Al ser humano únicamente le es posible conocer una pequeña parcela de ese Absoluto, aquella pequeña parte que se manifiesta en el tiempo y en el espacio. El problema es que todo eso se da dentro del *yo* a través de un proceso de deducción. Del *yo*, partiendo de la *intuición intelectual* del Absoluto, deriva la esencia de todas las cosas por medio de una operación discursiva y sistemática. Así, la esencia de las cosas, del mundo, es enteramente dependiente de la subjetividad. Hasta el punto que Hegel afirma que el Absoluto es la Razón⁶⁰. Todo lo demás son fenómenos de la Razón, manifestaciones de la Razón. La Razón concebida como un movimiento ordenado, como raciocinio, como proceso, como dinámica. Se trata de una *razón dialéctica*, en eterno movimiento. Por tanto, todo cuanto es, fue o será no pasa de un *fenómeno de la Razón*. De ahí el porqué de ser llamado *idealista*.

⁶⁰HEGEL, G.W.F.. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. Parte II. p.71-72, 87 e 213.

Es evidente el porqué el idealista no es capaz de sostener proposiciones de carácter universal. Al no sostener una constante en el movimiento, una invariable a lo largo de la historia, no hay esencias o substancias universales, eternas e inmutables. Lo que existe es el movimiento, el paso del tiempo. Todo es fruto de la Razón, lo “real” es construcción de la Razón, las “esencias” están sometidas al tiempo, y el “mundo” depende de la subjetividad. En fin, todo es relativo. Hegel intentó huir del relativismo a través de la aplicación del *método dialéctico* que llevaría a la Razón al encuentro del Espíritu Absoluto. La historia estaría sometida al progreso, y la libertad bajo el yugo del determinismo. Sin embargo, con la disolución del individuo en el proceso histórico, Hegel acabó suministrando mecanismos de justificación de variadas formas de totalitarismo. En el lugar del individuo, puso a la Razón y a sus leyes del movimiento. De ahí que haya de ser desechado el idealismo pos-kantiano, y todo y cualquier idealismo ontológico, como fundamento para los derechos humanos como derechos universales.

Ante eso, se vuelve al *realismo ontológico*, es decir, el mundo, las cosas, las substancias, las esencias tienen existencia, orden y leyes independientes de cualquier subjetividad. Así, el funcionamiento de la realidad no depende de los seres humanos, no varía en el tiempo ni en el espacio, no sufre influencia de las culturas o de las religiones. La realidad misma es independiente.

III.1.a. Husserl

Defender el *realismo fenomenológico* en Husserl puede ser polémico. Si bien éste ha de ser el presupuesto asumido en la fenomenología husserliana.

El objetivo central de Husserl es exponer una fundamentación absoluta del conocimiento que permita transformar la Filosofía en una ciencia de rigor. En las *Meditaciones Cartesianas*, a pesar del homenaje que presta al filósofo francés, se permite discrepar, o mejor dicho, avanzar. Mientras Descartes pretende utilizar el *ego cogito* como premisa de evidencia apodíctica para hacer inferencias acerca de una subjetividad trascendente, Husserl propone mantenerse en el reino de la conciencia y dirigir nuestra mirada al hecho de que la *epoché* fenomenológica pone al descubierto una nueva e infinita esfera de realidad, la experiencia trascendental.

Así, el *yo pienso* no es el único contenido absolutamente indudable de la experiencia trascendental, pero a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del *yo* se extiende una estructura universal y apodíctica de la experiencia, aunque esos datos no sean absolutamente indudables en detalle.

Más aún, eso no implica la negativa de la realidad exterior independiente porque la experiencia real sigue siendo su punto de partida. La intención es aseverar que la constitución del mundo exterior se da en la esfera del *ego trascendental*. Cabe recordar que *constitución* para Husserl no es sinónimo de creación.

Por tanto, la idea de mundo como totalidad solamente puede hacerse evidente en la esfera del *ego trascendental*. Esto se deja

claro en el §7 de las *Meditaciones Cartesianas* titulado '*La evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica; su inclusión en la revolución cartesiana*'. En ese punto, Husserl aún está en la *Primera Meditación* y, así como Descartes, está también dominado por la duda. Acaba de describir los dos tipos de evidencia, la primera, la evidencia basada en la experiencia; la segunda, la evidencia apodíctica. Esta tiene la destacada propiedad no solo de tener certeza del ser de las cosas o características objetivas evidentes en ella, sino de revelarse ante una reflexión crítica como la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir de antemano como carente de objeto toda duda imaginable.

Es en ese contexto que Husserl propone el título arriba descrito y, en el citado párrafo, afirma que la imposibilidad de fundamentar la existencia del mundo en la experiencia no debe ser tomada como prueba de la posibilidad de pensar en la inexistencia del mundo. "*Nos limitamos a afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo necesitaría en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea, que no podemos tomarla incuestionablemente como apodíctica.*"⁶¹ Por tanto, cuestionar la experiencia como fundamento de la evidencia del mundo, no implica pensar su inexistencia, sino la necesidad de buscar un fundamento apodíctico que solo puede ser producido por el *ego transcendental*.

Así, la *idea transcendental de mundo* es producto de la razón en busca de lo incondicionado; para Husserl, la *evidencia del mundo*, entendido como la actividad de la vida cotidiana y todas las ciencias fácticas y apriorísticas, es fruto del *ego transcendental* en una actitud fenomenológica, la *epoché*. No puedo tener la experiencia del mundo, no puedo vivir la totalidad, en la mejor de las hipótesis, puedo experimentar objetos particulares, pero eso no significa que el *mundo transcendente* no

⁶¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1985. p. 59.

exista, quiere decir que solo puede ser comprendido por el *ego trascendental*.

El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí «experimentado» en cierto modo, y exactamente con el mismo contenido peculiar que antes. Continúa siendo el fenómeno que era antes, solo que yo, en cuanto sujeto que reflexiona filosóficamente, ya no concibo validez a la creencia natural en la realidad que es inherente a la experiencia del mundo, a pesar de lo cual esta creencia sigue estando ahí y es aprehendida por la mirada de la atención.⁶²

Aún en las *Meditaciones Cartesianas*, obra que muchas veces es usada para justificar una interpretación idealista de la fenomenología de Husserl, el autor admite la existencia del mundo exterior independiente de cualquier subjetividad. En ese sentido, al tratar los conceptos de trascendental y trascendente, afirma:

A este respecto hay que observar lo siguiente: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejo de datos de sensación o de actos. Al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta trascendencia, aun cuando solo reciba y puede recibir el sentido entero que lo define, y con él su valor de realidad, de una experiencia, de mi correspondiente representarme las cosas, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una realidad evidentemente válida, sentido

⁶² HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1985. p. 61.

que recibirá precisamente de mis propias evidencias, de mis actos para darle fundamentación.⁶³ (Subrayado mío)

En el presente pasaje es patente la defensa de Husserl en favor de la independencia del mundo con relación a la conciencia. Aunque la conciencia sea el lugar de la *evidenciación* del mundo y de la *donación de sus sentidos*, el *ego transcendental* no es responsable de su creación. Los objetos, sus características y esencias, su orden y funcionamiento, no le pertenecen. El mundo es trascendente.

En el mismo sentido Husserl afirma:

En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida transcendentemente, tengo experiencia del mundo y, la una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decirlo, sintético producto privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí.⁶⁴ (Énfasis y Traducción propia)

⁶³ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1985. p. 69.

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1985. p. 151. [Em mim, pois, em todo caso, no marco de minha vida pura de consciência reduzida transcendentemente, tenho experiência do mundo e, a uma, dos outros; e, segundo seu próprio sentido empírico, não dele como, por assim dizer, sintético produto privado, mas sim como mundo estranho a mim, como intersubjetivo, existente para todos, acessível em suas experiências, seus fenômenos e unidades fenomenicas, seu fenômeno do mundo; enquanto que o mundo experiente, cara a cara de todos quão sujeitos têm experiência dele e de todos seus fenômenos de mundo, é em si.]

Karl Ameriks⁶⁵ asevera que la interpretación correcta de los §§ 39 a 47 de *Ideas I* refuerza esta posición. Es como si hubiese dos dimensiones de percepción. La primera, la dimensión de la experiencia que es subjetiva porque depende de la conciencia, es inmanente, en el sentido de presente para la mente; y la segunda, la dimensión del fenómeno que hace referencia a la realidad natural que es trascendente. En el §44, explica que mientras la experiencia es absolutamente simple y adecuada, el fenómeno es inadecuado e incompleto. En el §46, reitera que lo inmanente es indudable, mientras que la percepción de lo trascendente (del fenómeno) puede ser dudosa. Esto porque el fenómeno depende de algo trascendente, exterior a la conciencia. Por tanto, las afirmaciones sobre lo trascendente permanecen distintas de la conciencia y nunca se vuelven inmanentes.

Otro concepto importante para defender el *realismo ontológico husserliano* es '*constituir*'. *Constituir* en la conciencia debe ser tomado en el sentido de evidenciar. "Las cosas se constituyen a sí mismas en la conciencia en el sentido que es donde ellas revelan su forma y significado."⁶⁶ *Constituir* no significa crear. Sin embargo, la conciencia no debe ser entendida como una pasividad, como un receptáculo de datos. La conciencia tiene la capacidad de organizar y comprender *lo que viene antes* de los conceptos, de las leyes, y de las inferencias. La percepción primera suministra el "*standard*" para las cosas trascendentes. No se trata de recibir pasivamente objetividades, la conciencia de cierta forma las desvela.

Además de los conceptos mencionados anteriormente, el concepto de '*evidencia*' es bastante importante para corroborar el *realismo*

⁶⁵ AMERIKS, Karl. *Husserl's realism*. En *Philosophical Review*, vol. 86, n.4, (oct. 1977), p. 500 e s.. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acceso en 13 de abril de 2009].

⁶⁶ AMERIKS, Karl. *Husserl's realism*. En *Philosophical Review*, vol. 86, n.4, (oct. 1977), p. 504. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acceso en 13 de abril de 2009]. [*Things constitute themselves in consciousness in the sense that that is where they display their form and meaning.*]

ontológico de Husserl. Tanto en las *Meditaciones* como en las *Investigaciones*, nuestro filósofo hace constante referencia a la *evidencia* como la auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo “*ella misma*”, con plena certeza de la existencia de este ser que, por tanto, excluye toda duda. La *evidencia* es el momento en el que el objeto se manifiesta en el orden de la inteligibilidad. Es la verdad presentada cuando las cosas nos son dadas.

Hay dos *grados de evidencia*, la evidencia basada en la experiencia, y la evidencia apodíctica. La evidencia basada en la experiencia no excluye la posibilidad de que lo evidente se vuelva más tarde dudoso, de que el ser se revele como apariencia, de lo que nos proporciona ejemplos la experiencia sensible. Y ello porque el criterio de verdad es la *correspondencia* entre el juicio y el objeto dado, esto es, la constante verificación, aproximación y crítica. Ahora, sin embargo, es necesario que haya un objeto con el cual se debe comparar el propio juicio, un objeto real, existente y presente. Y, como este objeto no depende de la subjetividad, el juicio debe perfeccionarse constantemente, es decir, exactamente porque este objeto es trascendente, puede cambiar, puede establecer nuevas relaciones, ganar nuevos usos, siendo necesaria una evaluación constante.

Por tanto, en el ámbito de la ciencia natural, se puede afirmar que “*yo no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia, de «experiencias» en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos «ellos mismos».*”⁶⁷ En el mismo sentido, en las *Investigaciones Lógicas*, afirma: “*Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber.*”⁶⁸ Y también,

⁶⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1985. p. 54.

⁶⁸ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente. p. 42.

La evidencia no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en el que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, la verdad es una idea cuyo caso individual es una vivencia actual en el juicio evidente. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. (...) algo dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo; presente en el sentido que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o aquella forma de aprehensión significativa, y, según su índole, como individual o general, empírica o ideal, etc. (...) La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad. No es un hecho casual el que el pensamiento de una proposición aquí y ahora, concuerde con la situación objetiva dada.⁶⁹ (Subrayado mío)

Si bien Husserl critica la reducción de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento a la explicación propuesta por las ciencias naturales, no descarta la importancia de ese conocimiento. Al contrario, lo reconoce, y con él su método y su creencia básica en la existencia de un mundo repleto de objetos cuyo orden y funcionamiento son independientes de la subjetividad.

⁶⁹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción del alemán de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente. p. 162 e 163.

En resumen, “*las cosas nunca están completamente verificadas, ellas no se vuelven inmanentes, y por lo tanto su no existencia permanece lógicamente posible.*”⁷⁰ En palabras de Husserl:

El mundo no es dudoso en el sentido de que haya motivos racionales que entrasen en cuenta contra la enorme fuerza de las experiencias coherentes, sino en el sentido de que es concebible una duda, y lo es, porque jamás queda excluida la posibilidad de la no existencia, por ser una posibilidad de principio.⁷¹

No exactamente en el mismo sentido, pero con una posición semejante, Zahavi⁷² en el artículo *Internalism, externalism, and transcendental idealism* defiende que Husserl no puede ser encajado en la definición de idealista ontológico. Los conceptos adoptados en el artículo son los conceptos de la Filosofía Analítica, internalismo y externalismo. El internalismo se da cuando las creencias y las experiencias son totalmente constituidas por la mente del sujeto. Y, puede dividirse en internalismo de contenido cuando el contenido es dependiente de la mente o internalismo de lugar cuando la mente es el lugar de evidenciación del contenido. El externalismo también puede clasificarse en externalismo de reacción, que rechaza el internalismo de contenido, el contenido no es una creación de la mente, siendo llamado de externalismo de contenido; o externalismo

⁷⁰ AMERIKS, Karl. *Husserl's realism*. En *Philosophical Review*, vol. 86, n.4, (oct. 1977), p. 505. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acceso el 13 de abril de 2009]. [*things are never completely verified, they do not become immanent, and so their nonexistence remains logically possible.*]

⁷¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1993. p. 107.

⁷² ZAHAVI, Dan. *Internalism, externalism and transcendental idealism*. En *Synthese* (2008) 160: 355-374. Publicado online en 15 de diciembre de 2006 en Springer Science + Business Media B.V. 2006.

radical, que rechaza las dos formas de internalismo, el ejemplo es Sartre y es llamado externalismo de vehículo.

De acuerdo con la nomenclatura que está siendo usada en esta tesis, el internalismo de contenido corresponde al idealismo gnoseológico, el internalismo de lugar corresponde al idealismo trascendental, el externalismo de contenido corresponde al realismo gnoseológico y no hay correspondiente para el externalismo radical.

En el citado artículo, Zahavi defiende que Husserl es un idealista trascendental y deja en suspenso la definición en cuanto al realismo o idealismo ontológico y gnoseológico. Sin embargo, asegura que Husserl no es un idealista ontológico, solo sugiere que estas categorías no son suficientes para evaluar la fenomenología.

Sugiere otras opciones para pensar la fenomenología como un externalismo fenomenológico que supera la excisión entre dentro y fuera, entre mente y mundo.

... Ellos [Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty] considerarían la conciencia de ser una condición necesaria (aunque no necesariamente suficiente) de la posibilidad de que cualquier objeto que aparezca como un objeto, de la manera que aparece y con el significado que tiene. Por último, ellos rechazarían cualquier teoría de dos mundos.⁷³

Así, defender el realismo ontológico en la fenomenología de Husserl no es tan difícil, sino perfectamente compatible con su

⁷³ ZAHAVI, Dan. *Internalism, externalism and transcendental idealism*. En *Synthese* (2008) 160: 365. Publicado online en 15 de diciembre de 2006 en Springer Science + Business Media B.V. 2006. [...they [Husserl Heidegger and Merleau-Ponty] would consider consciousness to be a necessary (though not necessarily sufficient) condition of possibility for any object to appear as an object in the way it does and with the meaning it has. Finally, they would reject any two-world theory.]

pensamiento. Evidentemente, tal asunción tiene reflejos en la gnoseología, pero estos van a ser tratados en el capítulo de los fundamentos gnoseológicos.

Además, admitir que la no existencia de los objetos exteriores es pensable, lógicamente posible, no implica defender que el mundo exterior depende de la subjetividad, que es una creación de la conciencia. Tampoco es suficiente admitir una posición de neutralidad con relación a esta cuestión metafísica. Los argumentos arriba dejan clara la posición de Husserl a favor del *realismo ontológico*.

III.1.b. El realismo ontológico y los derechos humanos

Ante la defensa del *realismo ontológico* kantiano y husserliano, cabe preguntarse: ¿cuál es la importancia de tal posición para los derechos humanos? Pues solamente el *realismo ontológico* puede servirles de fundamento metafísico cuando sean considerados como derechos universales.

Porque, por el contrario, el *idealismo ontológico*, según lo expuesto al inicio de este capítulo, llevaría a un inevitable relativismo. La explicación es simple: “*debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente cuanto en su efecto, pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad sino de su causa?*”⁷⁴ Esto es, si la causa no poseyese toda la perfección del efecto, éste vendría de la nada, todo lo más vendría de lo menos, lo que resulta absurdo. Aplicando tal principio al *idealismo*,

⁷⁴ DESCARTES, René. *Meditações*. En Os Pensadores. Traducción de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973. p.112.

tenemos que: aunque el Espíritu Absoluto sea universal, su única constante es el movimiento. Todo está sometido a la dialéctica. Todo lo real depende de una subjetividad en constante cambio, por tanto, ella no puede dar origen a algo ontológicamente universal. Esta es la razón por la cual el idealismo ontológico no logra justificar afirmaciones acerca de la esencia universal de los objetos, incluyendo los derechos humanos.

Es posible, aún, intentar otra estrategia. Universal, del latín, *universale*, es el atributo de algo que abarca todo el cosmos, que se extiende por todas partes. Así, universal es un atributo vinculado a la idea de espacio, algo que es universal se impone en todos los lugares simultáneamente. Podríamos decir, entonces, que los derechos humanos son derechos que existen para todos los hombres desde la historia reciente. Esta explicación aparentemente no contradice la idea de universal, pero tiene un desdoblamiento incompatible con la esencia de universalidad. Para admitir esta interpretación sería necesario admitir primero, que la causa eficiente de los derechos humanos es universal; segundo, que esta causa, por alguna razón, ha creado los derechos humanos solamente ahora. Sin embargo, por más que uno se esfuerce no consigue imaginar una causa que atienda a esas dos características. Es imposible concebir una *causa eficiente* de los derechos humanos que sea al mismo tiempo universal y que les haya dado existencia solamente ahora.

Esta demostración acaba por alcanzar también a todos los autores que insisten en hablar de derechos humanos universales, pero ofrecen un fundamento relativo. Por la misma razón que el *idealismo ontológico* es desechado como fundamento de cualquier universal, una convención, un tratado, valores comunitarios etc. tampoco les sirven de fundamento. La consecuencia es evidente: como tal convención no es universal, acaban transformando la universalidad en un mero ejercicio de retórica.

Queda demostrado, por tanto, las razones por las cuales el *idealismo ontológico* no sirve de fundamento para los derechos humanos

universales y, de otro lado, porque el *realismo ontológico* es su fundamento metafísico.

III.2. La existencia de los universales

Este apartado versa sobre la existencia de conceptos o ideas inmutables, objetivas y necesarias, independientes de cualquier subjetividad, los llamados *universales*. La disputa sobre el *status* ontológico de los universales tuvo su inicio con Porfirio de Tiro que escribió *Introducción a las Categorías de Aristóteles*. En la *Isagoge*⁷⁵, Porfirio cuestiona si los géneros y las especies tienen una existencia real o solo mental, si son corpóreos o incorpóreos, si están separados de las cosas sensibles o situados en las cosas. Éste problema se presentó a los medievales a través de la traducción de Anício Boécio y se convirtió en la célebre *Querella sobre los universales*.

De esa disputa surgieron dos soluciones que corresponden a las dos tendencias de la lógica antigua, la platónico-aristotélica y la estoica. Y, en el período medieval, esa querella permaneció intensa entre los *realistas* y *nominalistas*. Para los primeros, los universales son más que un simple concepto de la mente, representan la esencia necesaria o la substancia de las cosas. Para los segundos, los universales son únicamente signos lingüísticos de las cosas.

Los realistas se dividen en *platónicos*, *aristotélico-tomistas* y *aristotélico-escotistas*. Para los platónicos, los universales son la propia *realidad* y los particulares meros accidentes. Para los aristotélico-tomistas, los universales son la forma o substancia de las cosas, y por tanto, están *in*

⁷⁵ PORFÍRIO. *Isagoge*. Traducción de Gustavo B. V. de Paiva. Disponible en <http://www.fflch.usp.br/df/cepame/textos/traducoes/porfirio-isagoge.pdf> [Acceso en 26 de janeiro de 2012, 11:59]

re, los conceptos del intelecto son *post rem* y, en la mente divina, están los modelos para la creación de las cosas *ante rem*. Más aún, los conceptos son manifestaciones de una y la misma cosa, la esencia, que existe eternamente en el intelecto divino y que el intelecto humano es capaz de aprehender por abstracción. Para los aristotélico-escotistas, los universales existen solamente en el *intelecto*, en las cosas existe solo una naturaleza común que a su vez se distingue formalmente de la individualidad de las otras. Merece la pena recordar que Duns Escoto fue mentor de Guilherme de Ockham y, en verdad, las consecuencias del pensamiento de ambos son muy semejantes de modo que analizare la teoría de Ockham.

Entre los estoicos y los nominalistas no hay divergencias significativas, pues sostenían que los universales tienen únicamente la función predicativa. Para los estoicos, el *concepto* es el signo del objeto y se halla en relación de *significación* con él. Es decir, el *signo* es un nombre que se refiere a un objeto. Hay, por tanto, dos dimensiones: la dimensión del concepto y la dimensión del objeto, y una y otra son inseparables. En el mismo sentido, el escéptico griego, Sexto Empírico, había desarrollado una *teoría del significado* en la que consideraba tres aspectos: la palabra, el objeto y la representación racional. La palabra es el signo o aquello que significa, el objeto es aquello que es, y la representación mental es la referencia del objeto en la mente.

Esa teoría fue transmitida a los escolásticos por Boécio, desarrollada por la lógica de Pedro Abelardo y reanudada por Guilherme de Ockham⁷⁶. Para el pensador inglés, el discurso tiene dos niveles, uno exterior, o *lenguaje convencional*, compuesto de signos lingüísticos convencionalmente instituidos; otro interior, o *lenguaje mental*, constituido por signos lingüísticos mentales comunes a todos los hombres y cuya significación es natural. Los conceptos naturales son resultado del contacto directo del sujeto cognoscente con el objeto particular. Tanto los conceptos

⁷⁶ OCKHAM, G. Seleção de Obras: *Problemas Epistemológicos e Verdade*. En Os Pensadores. Traducción de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 353-358 e 374-375.

convenidos como los conceptos naturales son signos dotados de *significación* ya que derivan de la asociación del término con uno o varios individuos. El *signo* remite, por tanto, a una realidad diferente de sí mismo. Además de esta capacidad rememorativa, el *signo* está también dotado de una capacidad suposicional, esto es, puede ocupar el lugar de la cosa significada en una proposición. Los *signos* pasan entonces a ser llamados *término* de una proposición pudiendo asumir la posición de sujeto o predicado. Hay dos tipos de términos: *categoremáticos* y *sincategoremáticos*. Los primeros “*tienen significación determinada y cierta, así como el nombre 'hombre' significa todos los hombres, y el nombre 'animal' todos los animales y el nombre 'blancor' todos los blancos.*”⁷⁷. Los segundos no tienen significación definida y cierta, por ejemplo, 'todo', 'ninguno' etc.

Por tanto, ni los conceptos convencionales ni los conceptos naturales pueden ser usados para representar universales, los primeros, como la propia designación dice, son convenidos y los segundos son derivados de la experiencia sensible, es decir, son fruto de la inducción desde el contacto directo con el objeto particular, siendo así, tienen fundamento en algo limitado espacio-temporalmente pudiendo como mucho designar una generalidad, pero no una universalidad. Así los términos *categoremáticos* no son nada más que una abstracción que tiene por finalidad facilitar la comunicación. Ninguno de esos conceptos tiene existencia independiente de la subjetividad, son fundamentados en experiencias particulares y nominados por convención. Para el *Princeps Nominalium*, no hay nada fuera del alma que pueda ser considerado universal.

Ockham abandona definitivamente el realismo. El *concepto* pasa entonces a llamarse *intentio animae*, es solo el *signo* predicable de

⁷⁷ OCKHAM, G. *Summa Totius Logicae Livro I*. En *Lógica dos termos*. Traducción de Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1999. [*Termini categorematici finitam et certam habent significationem, sicut hoc nomen 'homo' significat omnes homines et hoc nomen 'animal' omnia animalia, et hoc nomen 'albedo' omnes albedines.*]

muchas cosas. Así, universales convenidos y universales naturales son únicamente una *intención del alma*. En verdad, esos términos no son universales, pues dependen de la subjetividad o por convención o por intención.

Esas corrientes se reproducen en la modernidad y en la contemporaneidad cuando se trata el tema de la *naturaleza de los conceptos*, de modo que por un lado, están aquellos de influencia platónico-aristotélica que defienden que el concepto es capaz de describir la esencia; por otro, están los de influencia estoica que entienden el concepto solo como signo.

Para los primeros, el *concepto* representa la esencia de las cosas, las características constitutivas del objeto, aquello que el objeto es y no puede dejar de ser, su substancia. Spinoza, en la *Ética*, explica la identidad entre concepto y realidad: “*un círculo existente en la Naturaleza y la idea de ese círculo existente, la cual existe también en Dios, son una y la misma cosa, expresada por atributos diferentes.*”⁷⁸ Husserl defiende el *realismo de los conceptos*, pero su posición será analizada más adelante.

La doctrina de Ockham sobre la naturaleza de los conceptos, y de los universales, influirá en los ingleses John Locke, George Berkeley y David Hume. Para los empiristas no existe tal cosa que pueda entenderse como universales, en verdad, evitan incluso el uso del término. En su lugar usan 'ideas abstractas' que tiene un significado completamente diferente. Mientras el término 'universales' remite a una noción de *atemporalidad y aespacialidad*, la expresión 'ideas abstractas' representa la noción de generalidad. En *Ensaio sobre o entendimento humano*⁷⁹,

⁷⁸ SPINOZA, Baruch. *Ética*. En Os Pensadores. Traducción de Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Abril, 1973. p. 147

⁷⁹ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 256. [“that thinks *general natures* or *notions* are anything else but such abstract and partial ideas of more complex ones, taken at first from particular existences, (...) does his idea of *man* differ from that of *Peter* and *Paul*, or his idea of *horse* from that of *Bucephalus*, but in leaving out something that is peculiar to each individual, and retaining so much of those particular complex ideas of several particular existences as they are found to agree in? Of

Locke afirma que los pensamientos de naturaleza general no son nada más que ideas generales y parciales de otras más complejas. Y argumenta que la idea de hombre no difiere de la idea de Pedro o Paulo, y la idea de caballo no difiere de Bucéfalo, pues dejando atrás las peculiaridades de cada individuo y reteniendo sólo aquello que hay de común entre ellas, tenemos las ideas complejas denotadas por los *nombres* como 'hombre' y 'caballo'.

Berkeley, en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, transcribe la explicación de Locke sobre ideas abstractas y añade: “*Es verdad que el espíritu, en su imperfección, necesita tales ideas y se sirve de ellas como puede por conveniencia de comunicación y alongamiento del conocer, su objetivo natural y dilecto.*”⁸⁰ Y más adelante afirma: “*Universalidad, tanto cuanto comprendo, no consiste en la absoluta, positiva naturaleza o concepción de un algo, sino en la relación que significa entre particulares; por eso las cosas, nombres y nociones, por naturaleza particulares, se vuelven universales.*”⁸¹ En el mismo sentido, citamos el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume:

Sea como sea, lo cierto es que, siempre que empleamos un término general, formamos la idea de individuos; que raramente, o nunca, logramos agotar la totalidad de esos individuos; y que aquellos que quedan solo son representados mediante el hábito, a través del cual les evocamos siempre que una ocasión presente lo exige. Tal es, por tanto, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de nuestros términos generales; y es de esa

the complex ideas signified by names *man* and *horse*, leaving out but those particulars wherein they differ, and retaining only those wherein they agree, and those making a new distinct complex Idea, and giving the name *animal* to it, one has more general term, that comprehends with man several other creatures.”]

⁸⁰ BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. En Os Pensadores. Traducción de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril, 1973. p. 14

⁸¹ BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. En Os Pensadores. Traducción de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril, 1973. p.15.

manera que resolvemos la paradoja anterior, a saber, que algunas ideas son particulares en su naturaleza, pero generales en lo que representan. Una idea general se vuelve particular cuando la vinculamos a un término general - esto es, a un término que, por una conjunción habitual, se relaciona con muchas otras ideas particulares, evocándolas rápidamente en la imaginación.⁸²

Por lo expuesto, es evidente que para los empiristas los universales de hecho no existen, lo que existe son ideas generales que expresan un conjunto de particulares, nombres que remiten a determinados objetos con características comunes. No existe diferencia significativa entre las concepciones de los empiristas sobre los *universales* ni sobre el origen de las *ideas generales*. Quizá lo que más se pueda destacar sea la introducción del *hábito* por Hume⁸³, lo que no interfiere en la naturaleza ontológica de las ideas abstractas ni en la negativa de los universales, incluso muy al contrario. Ahora bien, si para los empiristas los universales no existen, y si existiesen no serían cognoscibles, lo coherente es descartar esa corriente de pensamiento filosófico como fundamento para los derechos humanos universales. Ese argumento es el mismo para las corrientes del pensamiento que le son tributarias como el materialismo, el positivismo, y el empirismo lógico.

⁸² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2001.p. 46.

⁸³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 215-217.

III.2.a. Husserl

En la introducción al tema se expuso la relación entre los universales y las *esencias*. Pues, en el pensamiento de Husserl, las esencias son manifestaciones de los universales en las cosas, a pesar de ser independientes de la subjetividad, son cognoscibles. Así, Husserl se opone tanto a los nominalistas radicales que niegan la existencia de las cualidades, como a los nominalistas moderados que admiten la existencia de las cualidades, pero niegan que sean universales.

En las *Investigaciones Lógicas II*, Primera Parte, Capítulo Cuatro, Husserl busca la *esencia de la significación* en su contenido, en la *unidad intencional idéntica* ante la multiplicidad dispersa de las vivencias, reales o posibles, de aquel que habla o piensa. Admite que esas vivencias tienen sus componentes psicológicos, pero como esos componentes pueden variar en el mismo individuo en momentos diferentes, de individuo para individuo y con respecto a una misma palabra, se dirige hacia la *intención de la significación* a fin de encontrar la esencia de lo expresado.

Establece, entonces, la diferencia entre el tenor psicológico y el tenor lógico de una *significación*. El tenor psicológico puede variar, pero algo garantiza la unidad de la *significación*. En sus palabras:

Repitamos, nosotros o quienquiera, la misma proposición con igual intención, entonces cada una tendrá sus fenómenos, sus palabras y sus momentos de comprensión. Pero, delante de esta multiplicidad ilimitada de vivencias individuales, aquello que en ella se expresa es, siempre, idéntico, es lo mismo, en el sentido más estricto de la palabra. La significación de la proposición no

se multiplica con el número de personas y de actos, el juicio es uno, en el sentido lógico ideal.⁸⁴(Subrayado y Traducción propia)

Esa *esencia* común, Husserl la denomina *identidad de la especie*. Es una unidad ideal dispersa en la multiplicidad de las singularidades individuales. Esas singularidades múltiples son los correspondientes *momentos* del significar. Husserl ejemplifica: “*el rojo in specie se comporta relativamente a las tiras de papel que aquí están y que “tienen” todas el mismo rojo.*”⁸⁵Es importante destacar que esa *idealidad de las significaciones* no legisla sobre el objeto, es una unidad en la multiplicidad, no tiene carácter normativo, es ideal.

Mientras que en la vivencia de una significación estamos preocupados con el trazo individual, con el caso particular de aquella especie, Husserl convierte la *significación* en el objeto de la reflexión. Investiga cómo a través del pensamiento lógico es consumada la *significación* de la proposición. La *significación* resulta de la *abstracción*, pero no de aquella abstracción de la psicología y de la teoría del conocimiento empiristas, pues éstas no permiten captar lo específico, la oposición entre los objetos individuales y universales.

En *Investigaciones Lógicas II*, Segunda Parte, Husserl afirma que delante del mismo fenómeno podemos tener dos actitudes: el acto desde el cual se percibe algo individual, y el acto en el que se percibe algo como específico. Por tanto, “*sobre la “intuición”, respectivamente, de la casa individual y de su rojo, se construye un nuevo modo de aprehensión, que es constitutivo para la donación intuitiva de la idea de*

⁸⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007. p. 124.

⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007. p. 125.

rojo.”⁸⁶ Lo que Husserl quiere decir es que en cada momento individual se realiza la misma especie, la misma idea, la misma esencia, este rojo es especie de rojo.

Por tanto, no es exigible ninguna intuición de igualdad desde los objetos en los que podamos pensar por comparación. Conozco este papel como papel blanco y, para esto, se vuelve claro para mí el sentido universal del enunciado *papel* y *blanco*, sin tener que realizar ninguna intuición por comparación.

De ahí la discordancia entre la *abstracción* de los empiristas y la *ideación* husserliana. Los empiristas abstraen de varios casos semejantes algo en común que llaman lo general, pero Husserl aprehende en un único objeto su sentido universal, su esencia, su idea. En una crítica a los empiristas el autor de las *Investigaciones* pregunta: “¿Cómo puede unir aquel, que primero, carece de unificación?”⁸⁷ Es decir, el empirismo opera en “círculos de semejanza”, pero acepta con demasiada facilidad la dificultad que consiste en que cada objeto está inserto en el mismo círculo.

Después de una referencia a la *teoría de la abstracción* defendida por John Stuart Mill según la cual los objetos universales no existen y abstraer debe ser una mera realización de la atención y representaciones, Husserl presenta algunas objeciones al nominalismo. La *teoría nominalista* de la abstracción yerra, primero, por desatender totalmente a las *formas de la conciencia* (las formas de intención, las formas de llenar que le son correlativas) en sus peculiaridades irreducibles; segundo, por no comprender que las *formas lógicas* no son más que formas de la intención de *significación*, elevadas a la unidad de la

⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007. p. 134.

⁸⁷ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007. p. 139.

conciencia, y por consiguiente, de nuevo objetivadas en especies ideales (universales); tercero, confunde los diferentes *conceptos de universalidad* y por esta razón favorece la universalidad que pertenece a los conceptos en su función predicativa y, de hecho, como posibilidad de ligar de manera predicativa a los mismos conceptos muchos sujetos; cuarto, cree haber esclarecido la esencia de las *significaciones universales*, pero confunde la generalidad del universal y la del representar específico.

En el mismo sentido argumenta Moreland⁸⁸. Inicialmente, identifica que actualmente existen dos grupos de nominalistas: aquéllos que, como Keith Campbell, defienden que la relación entre el “universal” rojo en especie y rojo¹ o rojo² se debe al hecho de pertenecer al mismo grupo; y otro que, como Nichols Wolterstorff, defienden que rojo¹ o rojo² son *simples entidades* llamadas casos que se refieren el uno al otro en una relación de semejanza, los llamados tipos. Los realistas, como Bergmann y Edwin Allaire, defienden que los universales son entidades múltiplemente ejemplificables que están 'presentes en' o son 'constituyentes de' sus manifestaciones. *Rojo en especie* está presente en rojo¹ y rojo² y es lo que hace de ellos rojos. Rojo¹ es una *entidad compleja* con al menos tres constituyentes: rojo en especie, un individualizador - entendido como meramente particular y una ligazón de predicación.

Lo que convierte al pensamiento de Husserl en compatible con el realismo, según Moreland, es la *teoría de los momentos* explicada en *Us I*. Para Husserl, hay una relación de género-especie entre los universales, por ejemplo, rojo es un universal y, al mismo tiempo, especie del género color. Hay, por tanto, un nivel individual, la manifestación, que forma parte de una especie a su vez forma parte de un género. De esta forma las cualidades son entidades complejas, no simples entidades individuales que hacen parte de un mismo grupo debido a su semejanza.

⁸⁸ MORELAND, J.P. *Was Husserl a nominalist?* En *Philosophical Review*, vol. 49, n.4, (jun. 1989), p. 661-674. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acceso en 13 de abril de 2009].

Tal teoría explica: primero, la *relación de semejanza* entre rojo¹ y rojo² y, al mismo tiempo, evita la regresión infinita que postula grados de semejanza entre esos dos momentos; segundo, las dos funciones que rojo¹ y rojo² necesitan mantener *semejanza* con otros rojos e individuación de esos otros rojos; tercero, como el universal camina junto con sus manifestaciones de tal manera que el permite cambiar de color y se vuelvan blancas, por ejemplo. El rojo en especie hace al rojo¹ rojo porque el rojo en especie está en él y el rojo en especie simplemente es el color de aquella manifestación.

Eso explica el hecho del universal ser uno-en-muchos.

III.2.b. Los universales y los derechos humanos

Es importante resaltar que, en Husserl, universal no es necesariamente puro, o sea, independiente de la experiencia, está *in re* y es cognoscible a través del *método fenomenológico*. Esto es muy similar a la formulación aristotélico-tomista.

Otra característica que merece destaque es que el universal en Husserl no es necesariamente formal. Esto porque, el método fenomenológico posibilita el conocimiento de la esencia, en lenguaje kantiano, de la *cosa-en-sí*. Así, Husserl no enfrenta la misma limitación de Kant, pues admite el conocimiento de la *cosa-en-sí*, en verdad, admite que el particular se presenta a la conciencia a través del universal, o sea, a través de la esencia. El universal husserliano es dado en la vivencia originaria. Para Husserl, no hay nada oculto en el objeto, nada que nos sea vedado conocer.

Se puede decir que el *a priori* kantiano y la esencia husserliana son especies del género universal, ambos tienen el orden trascendental como lugar de *evidenciación*, pero el primero es un universal interno pues tiene lugar en el sujeto, el segundo es un universal externo pues se manifiesta en el objeto; el primero es aplicado al objeto por el sujeto en el proceso de conocimiento, el segundo es intuido desde la vivencia del objeto también en el proceso de conocimiento.

La defensa de la existencia de los universales es de suma importancia para los derechos humanos. Puede sonar como una redundancia, pero la verdad es que algunos pensadores parecen no ver que la negativa de los universales implica también la negativa de derechos humanos universales.

Para fundamentar los derechos humanos como universales hay que admitir: primero, la existencia de objetos independientes de cualquier subjetividad; segundo, ese conjunto de objetos es compuesto también por universales; tercero, esos universales son cognoscibles. El primer ítem de esa sección fue dedicado al *realismo ontológico*. El presente ítem tiene por objetivo reforzar la creencia en la *existencia de los universales*. El próximo Capítulo IV está dedicado a la *cognoscibilidad de los universales*.

Algunas corrientes del pensamiento jurídico de raíz empirista insisten en defender la universalidad de los derechos humanos, pero como esta noción es incompatible con sus fundamentos, no logran ofrecer una solución coherente en favor de su universalidad ontológica ni defender su eficacia universal. El resultado es que la expresión universal acaba siendo distorsionada en una tentativa de compatibilizarla con los presupuestos empiristas. Remito al lector al Capítulo sobre los Fundamentos *lusfilosóficos*.

De ahí la necesidad de pleitear la coherencia de los pensadores. Si no admitimos que existen los universales, entonces no podemos hablar de derechos humanos ontológicamente universales. En la

mejor de las hipótesis se puede hablar de derechos humanos internacionales fundados en una convención o acuerdo. Pero si tales derechos no son ontológicamente universales ni son universalmente cognoscibles, no se puede plantear su universalización.

Para hablar de derechos humanos universalizables, primero es preciso admitir la existencia de universales en general; segundo, su cognoscibilidad y tercero, que tales derechos son especie del género universales.

Además, cabe resaltar que aquello que es ontológicamente universal, puede carecer de eficacia universal. Esto se debe a que estamos en la esfera práctica, no en la esfera teórica, lo que quiere decir que los hombres, siendo libres, ni siempre actúan como deberían, ni siempre actúan de forma autónoma. Es la misma objeción que se le hace a la moral socrática, conocer es una *condición necesaria* para actuar de manera virtuosa, pero no es una *condición suficiente*. Además de conocer, el ser humano necesita querer.

Capítulo IV

Los fundamentos antropológicos:

el yo trascendental activo
cognoscitivamente y autónomo

Humanidad auténticamente humana.

Husserl

El objetivo del presente capítulo es investigar el modelo antropológico-filosófico de Husserl, la *racionalidad fuerte* y la *libertad como autonomía*, y considerarlo como fundamento para los derechos humanos universales.

El contexto a considerar será el posicionamiento del filósofo, primero, en relación a la *existencia de una naturaleza humana*; y segundo, respecto a cuál sería su *característica esencial* (o características esenciales). Se oponen básicamente dos posiciones, en cuanto a la *racionalidad*, los defensores de una racionalidad *fuerte*, activa y propositiva, frente a aquellos que la entienden como *débil*, pasiva y receptiva/operativa; en cuanto a la *libertad*, hay un contraste entre aquellos que comprenden la libertad como *autonomía* y los que la entienden influida o determinada por factores externos, siendo, por lo tanto, *heterónoma*.

Es posible identificar a lo largo de la historia de la filosofía dos grandes grupos: aquellos que entienden que solamente existen los individuos, esto es, todos son inexorablemente diferentes, y aquellos que defienden la existencia de una naturaleza humana, esto es, una esencia universal que define la especie humana.

En la filosofía clásica, podemos encontrar esa tensión entre los sofistas y escépticos, de un lado, y Sócrates, Platón y Aristóteles, de otro; en la filosofía medieval, entre los nominalistas y los realistas; en la filosofía moderna, entre los empiristas y los racionalistas; en la filosofía contemporánea, entre los materialistas, positivistas, pragmáticos y relativistas, y los racionalistas críticos, fenomenólogos y neo tomistas.

En la antigüedad, el principio del *homo mensura* de Protágoras y el escepticismo de Sexto Empírico tuvieron una consecuencia *ontológica*, el descreimiento en los *universales*, y una consecuencia *gnoseológica*, la imposibilidad de su conocimiento. La actitud natural sería el agnosticismo, una postura anti-metafísica. Ante la imposibilidad de alcanzar un universal, queda una moral finalista y relativa. De ahí vienen el *hedonismo* y el *utilitarismo*. El *bien* es el placer y la *regla de conducta* es el interés particular. Ambos refutados por Seifert⁸⁹ de manera objetiva y

⁸⁹ SEIFERT, J. *¿Qué es y qué motiva una acción moral?* Disponible en Academia.edu https://www.academia.edu/5882485/Qu%C3%A9_es_y_qu%C3%A9_motiva_una_acci%C3%B3n_moral_Was_ist_und_was_motiviert_eine_sittliche_Handlung p. 33 e siguientes.

concisa como posibles motivación para la acción moral. Así, la mejor tentativa para amenizar esa visión es el *convencionalismo*, una moral legal, totalmente relativa.

En oposición, Sócrates, Platón y Aristóteles afirman una naturaleza humana cuya esencia es el *alma inmortal*. Esta tiene una parte dominante, que caracteriza al ser humano, la razón, el *logos*, el intelecto. El alma conecta el ser humano con lo infinito, con lo universal, con lo necesario. De ahí que se pueda constatar una afirmación *ontológica* que asevera la existencia de una *esencia*; y una afirmación *gnoseológica* que considera al ser humano capaz de conocer los universales. Platón, en la *República*⁹⁰ y en el *Fedro*⁹¹, defiende la supremacía de la parte racional del alma. Y, el conocimiento de los universales se da por la combinación entre la *anamnese* socrática⁹² y la *reminiscencia* platónica⁹³. Aristóteles, a pesar de criticar el dualismo de substancia, está de acuerdo con que la parte más importante del alma humana es el *intelecto*. La *entelécheia* es el *eidos* del ser humano, es lo que le permite ir más allá de las fronteras de lo sensible y elevarse por la *theoría* a la contemplación de las realidades eternas y perfectas. De ahí la idea de *zôon logikon*, pues, estando dotado de *logos* (de lenguaje y discurso), el ser humano trasciende lo inmanente y no puede ser considerado únicamente como parte de la *physis*. Además, el *nous* (intelecto), más allá de la función receptiva, tiene también la función activa⁹⁴, que le permite al ser humano pasar de la potencia al acto.

⁹⁰ PLATÃO. *A República*. Traducción de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 189 e s. [435c - 440]

⁹¹ PLATÃO. *Fedro*. Traducción de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1996. p. 152.

⁹² PLATÃO. *Teeteto*. Traducción de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Univ. Federal do Pará, 1973. p. 31 [150 – 152]

⁹³ PLATÃO. *Menon*. Traducción de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1996. p. 55.

⁹⁴ ARISTÓTELES. *De Anima*. Traducción de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. [430a10]

Lo importante es que Sócrates, Platón y Aristóteles admiten una *razón fuerte* capaz de conocer los universales y de dirigir la voluntad.

La tensión descrita arriba se reproduce en la Edad Media entre los realistas y los nominalistas. Tomás de Aquino adopta primordialmente el modelo aristotélico, pues concuerda con la definición de alma como principio de vida⁹⁵, del ser humano como animal racional, con el predominio de la *enteléquia* y con la explicación de la relación entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, el ser humano es comprendido como imagen y semejanza de Dios, pues participa de Su perfección absoluta. En verdad, la existencia de la criatura depende del existir absoluto de Dios. O también, del acto de ser de Dios derivan por *participación* las criaturas. Se trata de una filosofía del ser, no de una filosofía de las esencias, sino de esencias realizadas en los entes. La relación entre Dios y las criaturas es de *analogía*. El fundamento es que, en el acto de causar, la causa se transmite a sí misma. Por eso, Dios puede ser alcanzado por caminos *a posteriori*. Así, si en el orden ontológico Dios precede a sus criaturas como la causa precede los efectos; en el orden psicológico, Él viene después de las criaturas, en el sentido de que es alcanzado desde la consideración del mundo, que remite a su Autor⁹⁶. Eso garantiza al ser humano el acceso a los universales a través de la razón. Sin embargo, conocer los *universales morales* no implica actuar justamente, porque el hombre es libre, puede pecar.

Por el contrario, para Guillermo de Ockham⁹⁷, el ámbito de las verdades reveladas es radicalmente distinto del reino del conocimiento racional. Los principios teológicos son sostenidos únicamente por la fe, al

⁹⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordinación de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 356

⁹⁶ Ver debate entre Sto. Tomás y Siger de Brabante acerca de la falsidade y la verdad en CHESTERTON, G.K.. *São Tomás de Aquino e, São Francisco de Assis*. Traducción de Adail Ubirajara Sobral / Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 319 e 343.

⁹⁷ OCKHAM, G. *Verdade*. En Os Pensadores. Traducción de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 374-375.

tiempo que la ciencia y la filosofía se entregan a la razón natural. Tales principios, no son cognoscibles a través de la razón, sino a través la fe, son revelados, y los llamados *universales* tienen solo una función predicativa. Hay, por tanto, verdades de fe y verdades de razón, y pueden ser opuestas. Todo lo que Tomás de Aquino siempre combatió⁹⁸.

El debate prosigue durante la Modernidad, de un lado, los empiristas Bacon, Hobbes, Locke y Hume están considerablemente influidos por el nominalismo de Ockham; de otro, los racionalistas continentales, Descartes y Leibniz intentan conciliar el nuevo método científico con el cristianismo.

Para John Locke, así como para Descartes, *idea* es un simple contenido de la mente, un simple *pensamiento humano*. Sin embargo, Locke discrepaba en cuanto el origen de las ideas en el intelecto humano. Descartes defendía la existencia de ideas innatas, mientras Locke negaba vigorosamente cualquier forma de innatismo y buscaba demostrar que las ideas derivan siempre y solamente de la experiencia. Siendo así, la razón no es más que el territorio de las verdades eternas, esto es, una facultad operativa del entendimiento capaz de operar las ideas oriundas de la experiencia siendo por ésta limitada y fiscalizada.

En los *Ensayos*⁹⁹, Locke afirma que las ideas simples pueden percibirse a través de un único sentido, como los colores o la solidez se perciben respectivamente a través de la visión y del tacto; a través de más de un sentido, como el espacio y el movimiento se perciben simultáneamente a través de la visión y del tacto; o únicamente a través de la reflexión, como las facultades de la percepción y de la volición; y, por fin, a través de la sensación y de la reflexión, como el placer y el dolor, la existencia, la unidad, el poder y la sucesión.

⁹⁸ CHESTERTON, G.K. *Tomás de Aquino e, São Francisco de Assis*. Traducción de Adail Ubirajara Sobral / Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 268-269.

⁹⁹ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western Word. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 123.

Las ideas de placer y dolor tienen un papel importante, pues “*Si esta [percepción de placer] fuese totalmente separada de todas nuestras sensaciones exteriores, y pensamientos interiores, nosotros no deberíamos tener motivo para preferir un pensamiento o acción a otro; negligencia a atención, o movimiento a reposo.*”¹⁰⁰ Por tanto, las ideas de placer y dolor son la verdadera motivación para las acciones. En su actuar, el ser humano busca la felicidad, y la felicidad es el máximo placer del que somos capaces, y la miseria, el peor dolor¹⁰¹.

La consecuencia moral es sencilla, el ser humano al autogobernarse actúa siempre de acuerdo con la motivación básica, buscar el placer y huir del dolor, lo que llevaría a una permanente tensión en la vida social. Lo que evita esa tensión es justamente el miedo al castigo, sea éste legal o divino¹⁰².

En oposición a Locke, Leibniz defiende una razón fuerte cuyo conocimiento no deriva únicamente de la actuación de las ideas, sino que es el territorio de verdades necesarias y universales. La corrección del “memorable error”¹⁰³ de Descartes lleva a Leibniz a una conclusión

¹⁰⁰ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 132. [If this [perception of delight] were wholly separated from all our outward sensations, and inward thoughts, we should have no reason to prefer one thought or action to another; negligence to attention, or motion to rest.]

¹⁰¹ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 188. [Happiness, then, in its full extent, is the utmost pleasure we are capable of, and misery the utmost pain; and the lowest degree of what can be called happiness is so much ease from all pain, and so much present pleasure, as without which any one cannot be content. Now, because pleasure and pain are produced in us by the operations of certain objects, either on our minds or our bodies, and in different degrees; therefore, what has an aptness to produce pleasure in us is that we call good, and what is apt to produce pain in us we call evil; for no other reason but for its aptness to produce pleasure and pain in us, wherein consists our happiness and misery.]

¹⁰² LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. Traducción de Jeane B. Duarte Rangel y Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004. P. 105

¹⁰³ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. *Discurso de Metafísica*. En Os Pensadores. Traducción de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 90 e s.. [do §17. *Exemplo duma máxima subalterna ou lei da natureza. Contra os cartesianos e vários outros, demonstra-se que Deus conserva sempre a mesma força mas não a mesma quantidade de movimento.* ao §22 *Conciliação das duas vias, pelas causas finais e pelas*

filosófica muy importante: los elementos constitutivos de la realidad son algo que está por encima del espacio, del tiempo y del movimiento, esto es, son aquellas sustancias tan despreciadas por los “modernos”. De ese modo, Leibniz reintrodujo las sustancias entendidas como *principios de fuerza*. Esos centros de fuerza son “sustancias simples”, que Leibniz llamó “*mónadas*” precisamente para indicar su simplicidad y unidad, como también llamó “*enteléquia*” para indicar la perfección intrínseca que poseen.

Para Leibniz, la naturaleza de la actividad de todas las *mónadas* está en el percibir (o representar), pero existe una gran diferencia entre el simple percibir y el *apercibirse*. El *apercibirse* es propio solamente de ciertas *mónadas*, de los espíritus o inteligencias. Además, en los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Leibniz¹⁰⁴ defiende la existencia de ideas innatas que necesitan hacerse conscientes por un proceso semejante a la reminiscencia platónica. Lo que revelaría las *verdades de razón*, aquellas cuyo opuesto es imposible.

Sin embargo, es necesario reconocer que en cuanto a la *libertad* el sistema leibniziano merece especial atención. Mientras, en la *Teodicea*¹⁰⁵, afirma que las condiciones de la libertad son tres: la *inteligencia*, la *espontaneidad*, y la *contingencia*; en la *Monadología*, concibe los actos humanos como acontecimientos previstos y prefijados por Dios *ab aeterno*. Por tanto, a pesar de que la libertad pueda ser interpretada de una manera problemática, es preciso reconocer que el ser humano es capaz de identificar los valores superiores que deben conducir su acción, y no debe dejarse llevar solo por estímulos exteriores. En palabras de Leibniz:

causas eficientes, a fim de satisfazer tanto os que explicam a natureza mecanicamente como os que recorrem às naturezas incorpóreas.]

¹⁰⁴ LEIBNIZ. Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*. En Pensadores. Traducción de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 115 -116.

¹⁰⁵ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Livro III, §288. Paris: Flammarion, 1969.

La felicidad es un estado duradero de placer. Así, es bueno evitar o moderar algunos placeres, que pueden ser nocivos a la larga, causando dolores e impidiendo placeres mejores y más duraderos.

La sabiduría es la ciencia de la felicidad: es lo que debe estudiarse por encima de todas las cosas.

La virtud es el hábito de actuar según la sabiduría. La práctica debe acompañar al conocimiento.

El placer es un conocimiento o sentimiento ante la perfección no sólo en nosotros, sino también en el prójimo, pues en el caso de éste también suscita alguna perfección en nosotros.

Nuestras perfecciones internas son la ciencia, el conocimiento y el vigor.

Amar es encontrar placer en la perfección del otro.

La justicia es caridad o hábito de amar según la sabiduría.¹⁰⁶

Giovanni Reale y Dario Antiseri proponen una síntesis de la diferencia entre la razón empirista y racionalista en el siguiente comentario:

En suma, los iluministas tienen confianza en la razón - y, en eso, son herederos de Descartes, Spinoza o Leibniz -, pero, a diferencia de las concepciones de esos filósofos, la razón de los iluministas es aquella del empirista Locke, que analiza las ideas y las reduce todas a la experiencia. Se trata, por tanto, de una razón limitada: limitada a la experiencia y controlada por la experiencia. La razón de los iluministas es la razón que

¹⁰⁶ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Traducción de José M^a Atencia Páez. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001. p. 423

encuentra su paradigma en la física de Newton, que no apunta para las esencias, no preguntándose, por ejemplo, cuál es la causa o esencia de la gravedad, no formulando hipótesis ni perdiéndose en conjeturas sobre la naturaleza última de las cosas, sino, partiendo de la experiencia y en continuado contacto con la experiencia, busca las leyes de su funcionamiento y las somete a prueba.¹⁰⁷

Los principales pensadores contemporáneos que niegan la existencia de una naturaleza humana tienen su raíz asentada en el empirismo. Se puede incluir en ese grupo a los materialistas, a los positivistas, a los neopositivistas, a los pragmáticos y a gran parte de los filósofos analíticos¹⁰⁸. La dificultad de compatibilizar el empirismo con cualquier universal ya se ha puesto de manifiesto claramente en las exposiciones anteriores, siendo así, procede ahora un análisis de otra posición influyente en la filosofía contemporánea: el *relativismo nietzscheano*.

El pensamiento de Nietzsche tiene inicio en las huellas de Schopenhauer. En *El Nacimiento de la Tragedia*, enaltece la civilización griega pre-socrática y su sentido trágico, lo que identifica con el *espíritu dionisiaco*. Y, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe con Schopenhauer y Wagner y acusa al pensamiento occidental de buscar aliento para la tragedia de la vida.

Para Nietzsche¹⁰⁹, así como para Heráclito, el ser humano debe vivir la tragedia de la vida, entender que no hay verdades eternas, solamente hay *venir-a-ser*. Nietzsche proclama la muerte de Dios y en su

¹⁰⁷ REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Revisores L. Costa y H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1990. Vol. II, pág. 672.

¹⁰⁸ De Cambridge: B. Russell e o primeiro L. Wittgenstein, de Oxford: A.J. Ayer, F. Waismann y H.L.A.Hart.

¹⁰⁹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Jaime Gonzáles. México: Editores Mexicanos Unidos. p.10.

lugar exalta la *voluntad de potencia*. Dado que Dios no existe, el ser humano puede entregarse a sus instintos, apetitos, arbitrios, en suma, al *yo quiero*. La libertad nietzscheana tiene tres atributos: es *necesaria* porque no es posible renunciar a ella, es *gratuita* porque está desprovista de sentido y es *inocente* porque está por encima del bien y del mal, esto es, encuentra en sí misma la propia justificación.

En el ejercicio de esta libertad, Nietzsche¹¹⁰ distingue dos categorías de hombres: los nobles y los esclavos. Los nobles son los aristócratas, fuertes, sanos, superiores; los esclavos son los plebeyos, débiles, enfermos, inferiores. Los nobles están predestinados a dominar, su autoridad no es responsable, sino elogiada, porque contribuyen a promover la mejora de la humanidad. Los esclavos no pudiendo resistir por la fuerza, reaccionan mediante el resentimiento, con el odio, con la venganza. Éste es el fundamento de la moral occidental fundada en la doctrina judaico-cristiana.

Nietzsche que había llevado el ateísmo a las últimas consecuencias, no sostiene el nihilismo ético, la ausencia de sentido y la gratuidad de la existencia hasta el final de su obra. Ese ser humano tan despreciado es un *punto* extendido entre el animal y el *superhombre*. Y el *superhombre* realizará plenamente los atributos de los hombres aristocráticos, entre ellos aceptar con nobleza la ausencia del destino del universo, lo que define como *eterno regreso*. Esta actitud es lo que Nietzsche llama *amor fati*. En sus palabras: “*tus animales bien saben, Ó Zaratustra, ¿quién eres tú y en qué tienes que convertirte?: ve, eres el maestro del eterno retorno - ¡y ese es tu destino!*”¹¹¹

Si, al principio, Nietzsche proclama la libertad necesaria, gratuita e inocente del ser humano como puro *venir-a-ser*, al final, niega la

¹¹⁰ NIETZSCHE. *Genealogía da Moral*. Traducción de Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães Co Editores. p. 19 e 30.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. En Os Pensadores. Traducción de Ubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril, 1974. p. 262.

posibilidad de ejercicio pleno de esta libertad, pues el eterno regreso destruye cualquier posibilidad de querer. Éste es el contrasentido de la obra de Nietzsche.

Nietzsche niega y ridiculiza todo y cualquier conocimiento metafísico, afirmaciones de carácter universal, necesario y eterno son fruto de una razón ilusoria y pretenciosa. A pesar de la negación, al mismo tiempo, reintroduce afirmaciones de carácter metafísico sobre la esencia de los seres humanos como *venir-a-ser*, libertad sin límites y proyecto. Les da incluso un plan: convertirse en *superhombre*; y un destino: el *eterno regreso*. Por tanto, no se trata solamente de las tan criticadas substancias, sino que propone una idea de fin. No admira que muriera clamando para que se probase la “*no credibilidad de sus verdades*.”¹¹²

Por lo expuesto, ha de considerarse posible establecer una conexión entre el realismo ontológico, el realismo de los universales y la defensa de una naturaleza humana cuyas características son la racionalidad fuerte y la libertad como autonomía. En otras palabras, primero es necesario asumir que existe una realidad independiente de cualquier subjetividad que incluye objetos abstractos y concretos. Entre los objetos abstractos, están los *universales*. Forma parte del género *universales* el concepto de *especie humana*, un conjunto de características que define la *naturaleza humana*. Esa naturaleza humana solo puede ser cognoscible si tales seres tienen la capacidad de reflexionar y desvelar al menos la parcela de los *universales*, es decir, si están dotados de una *razón fuerte*, fuerte porque alcanza ideas metafísicas y dirige la voluntad. Se profundizará en esa cuestión en los apartados siguientes.

Lo curioso en relación a las teorías que niegan los universales y, consecuentemente, la existencia de una naturaleza humana, es que al mismo tiempo insisten en proferir opiniones y construir argumentos fundados en presupuestos metafísicos. Pues la verdad es que

¹¹² NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos – Introdução à Antropologia Filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 167.

nadie se libra de la metafísica, ni los sofistas, escépticos, empiristas o relativistas. Todos hacen afirmaciones de carácter universal sobre lo que es el ser humano, cómo conoce, cuál es el límite del conocimiento, cuál es la motivación de su actuar y cuál el criterio de su actuar. Y tales afirmaciones no están fundadas en evidencias sensibles, pues no es posible someter a todos los seres humanos, de todas las épocas y de todos los lugares, a la experiencia. Esas afirmaciones son pura creencia, una creencia incoherente con sus conclusiones.

Es esa incoherencia la que lleva a descartar, de un lado, el empirismo y las corrientes de él derivadas y, de otro, el relativismo nietzscheano y la filosofía francesa pos-estructuralista como fundamento de los derechos humanos como derechos universales.

IV.1. Husserl

Para Husserl, la gran tarea de la filosofía es la investigación acerca de la *naturaleza humana*. En sus palabras:

Yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del descubrimiento de mí mismo como ego trascendental en mi plena concreción, o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en esta. Como ya se ha indicado, la paralela de este descubrimiento trascendental es el descubrimiento psicológico de mí mismo, es decir, el de mi ser puramente psíquico en mi vida psíquica. Este ser es percibido, en actitud natural, como una parte integrante de mi realidad

psicofísica (animal) y por ende como parte integrante del mundo naturalmente válido para mí.¹¹³

El punto de partida es la vivencia que el sujeto tiene del mundo, los fenómenos. El hecho de que las cosas se muestren incita a preguntar sobre su sentido, tanto de orden físico como abstracto. En ese proceso de investigación sobre la esencia y los sentidos de los objetos, llamado *reducción fenomenológica*, el sujeto es capaz de distinguir diferentes *actos de conciencia* como recordar, imaginar o juzgar.

La atención se disloca, entonces, del objeto hacia el sujeto, hacia aquel que percibe los objetos e investiga sus sentidos. ¿Quién es ese para quién el objeto se muestra? En esa etapa, llamada *reducción trascendental*, el foco es el sujeto que investiga sus propios actos de conciencia.

El primero es el *acto perceptivo*, formado por el estímulo de los sentidos, que puede ser, por ejemplo, la visión de un vaso de agua¹¹⁴. Como existente, este vaso está fuera pero, en cuanto contemplado, ese objeto está dentro. La sensación provoca la percepción, ésta provoca la aprehensión de un objeto como fenómeno y todo eso es vivido por un sujeto. Darse cuenta de esa vivencia, es decir, tomar conciencia del que está viviendo esta experiencia mientras la vive, reconocer la práctica de esos actos mientras los practica, es lo que permite al ser humano captar su propio *yo*. En otras palabras, la toma de conciencia acerca del *acto perceptivo* posibilita el establecimiento de la distinción entre la *cosa* que se ve, el *acto de ver* y *nosotros* que la vemos. Husserl utiliza los términos *cogitatum*, que es el objeto, *cogitatio*, que es el acto de percibir, y *cogito*,

¹¹³ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 85.

¹¹⁴ ALES BELLO, Ângela. *Introdução à Fenomenologia*. Traducción de Ir. Jacinta Turolo García / Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 27.

que es el sujeto que percibe. Es lo que Husserl demuestra con el ejemplo del folio de papel¹¹⁵ y, posteriormente, afirma:

Sería un contrasentido tener por posible que una vivencia así dada, en verdad no existiese. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: cogito.¹¹⁶

Después de reconocer el propio *ego*, se puede reflexionar sobre él. Se trata de un segundo momento, cuando el objeto de análisis es el '*darse cuenta de lo que se está haciendo*', o la '*capacidad de percibir y registrar lo percibido*', esos son los llamados *actos reflexivos*.

De ahí, la distinción husserliana entre *ego empírico* y *ego trascendental*. Así, Husserl admite una dualidad antropológica. El sujeto es único, pero con dos dimensiones distintas, inseparables y necesarias. Por un lado, el ego es parte del mundo, es material, físico y psíquico, ocupa lugar en el espacio y dura en el tiempo, es el *ego empírico*. Por otro, es el polo para quien los objetos se manifiestan, existe ante el mundo, es espiritual, responsable de los juicios, es el *ego trascendental*.

¹¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 79.

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 105.

En la esfera del *ego empírico*, los actos son corpóreos o psíquicos. Los *actos corpóreos* son las necesidades en general, como la sed y el hambre. Los *actos psíquicos* son las reacciones, empujes e instintos, como tener miedo ante un animal feroz, querer coger el vaso de agua que está delante de mí cuando tengo sed y protegerme la cara en un accidente. Esos son actos del *ego empírico* porque son actos no controlados.

En la esfera del *ego trascendental*, los actos son espirituales, como pensar, reflexionar, decidir, valorar, juzgar, controlar, comprender, razonar etc., y esos son actos controlados. Por ejemplo, tengo sed (*acto corpóreo*), delante del vaso de agua tengo el empuje de cogerlo (*acto psíquico*), pero como estoy en un local de ceremonia decido no hacerlo (*acto espiritual*). Un ejemplo más: estoy caminando por un puente, miro hacia abajo y veo que es muy alto (*acto corpóreo*), tengo miedo (*acto psíquico*), pero sigo adelante (*acto espiritual*).

La esfera trascendental (o espiritual) es un atributo humano, la capacidad de decisión, de motivar su comportamiento, de cambiar sus acciones por convencimiento, es el dominio del conocimiento y de la virtud. Es en la esfera *trascendental* donde el *ego* es agente de razón y verdad. Es decir, el ser humano, además de un ser biológico y psicológico, es también un ser espiritual, capaz de alcanzar el reino de los fines, abstraer los universales y actuar con responsabilidad.

Por tanto, el ser humano es una unidad con tres dimensiones: cuerpo-*psyque*-espíritu. Incluso cuando el ser humano aún no ha desarrollado la esfera espiritual o está con esta dimensión anulada (por ejemplo, en un estado de coma), la tiene en potencia. Hay una estructura *a priori* que define a los seres humanos.

Pero entonces, ¿qué nos convierte en diferentes? La conciencia. Todos los actos se registran en la conciencia. Sin embargo, no se debe entender como un espacio físico, un *hard disc* (*disco duro*) donde se almacenan todos los datos. La conciencia no es memoria. La conciencia

es la identidad en medio de la multiplicidad, está constituida por las vivencias, pero no se confunde con ellas, de modo que la conciencia es siempre *conciencia de* alguna cosa, la conciencia es *intencional*. En las palabras de Sokolowski: la conciencia “*no es siempre una identidad completa, sino una identidad que está ahí solo dentro de una rica multiplicidad de presentaciones y conductas.*”¹¹⁷

Por esta razón se produce la gran crítica de Husserl al objetivismo y al psicologismo, a los que considera los grandes responsables de la crisis europea. Pues, su intento de reducir la espiritualidad humana a corporeidad, esto es, reducir el ser humano al *ego empírico*, se considera una ingenuidad.

En la primera parte de *Investigaciones Lógicas*, titulada *Prolegómenos a una Lógica Pura*, Husserl¹¹⁸ critica la tentativa del psicologismo de fundamentar la matemática y la lógica en la psicología. Al final, nada parece más obvio que el hecho de que las *leyes lógicas puras* sean todas válidas *a priori*. “*Estas leyes no encuentran su demostración y su justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma.*”¹¹⁹

Así, al final del capítulo, Husserl presenta el inicio de la *Fenomenología*. Para nuestro filósofo, las leyes lógicas son leyes conforme a la experiencia, pero no inductivas. En la experiencia psicológica se abstraen los conceptos lógicos fundamentales y las relaciones conceptuales puras ocurridas con ellos. Y se reconoce al mismo tiempo que lo que encontramos en el caso particular es universalmente válido, porque se funda tan sólo en los contenidos abstraídos. Asimismo, la

¹¹⁷ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Traducción de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004. p. 139.

¹¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción del alemán de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista Occidente, S.A., 1976. p. 75-86.

¹¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción del alemán de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista Occidente, S.A., 1976. p. 76

experiencia proporciona *conciencia inmediata* de las leyes del propio espíritu. Y como no se necesita la inducción, el resultado no padece de sus defectos. No tiene el mero carácter de la probabilidad, sino el de la certeza apodíctica.

Husserl propone un *ethos* del pensamiento, una ética del pensamiento, una forma de pensar que se preocupe por el *fin*, que tenga un modo de ser ideal del pensamiento. Esta ética del pensamiento es universal y necesaria en el sentido propuesto por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. *Universal* porque todo ser dotado de razón puede conocerla, pero su cumplimiento depende de la voluntad. Por tanto, se puede escoger pensar de acuerdo con las reglas de la lógica teniendo como fin la verdad, o se puede pensar ignorando las reglas de la lógica y optar por el sofisma, por la retórica, por la falacia. Tanto el raciocinio válido como el paralogismo existen y pueden ser pensados. El pensamiento falso existe, pero no es válido, no corresponde a la realidad, no es verdadero. *Necesaria* porque es válida por sí misma, independiente de todo lo que es contingente. Por tanto, si no hubiese una especie humana para pensar sobre las reglas de la lógica pura, ellas existirían.

En *Invitación a la Fenomenología*, Husserl añade:

Este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia. La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido. (...)

Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo

existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva.¹²⁰

La lógica, la verdad y el raciocinio no son meros actos psíquicos y no pueden ser reducidos a hechos empíricos. La actividad de búsqueda de los significados, de la verdad y del raciocinio lógico es eminentemente espiritual, está en el dominio de la racionalidad. Los juicios pueden ser valorados como verdaderos o falsos y sus significados pueden ser contradictorios. Éste es el espacio de las razones, donde se reflexiona sobre los juicios en sí mismos, se realizan actividades de categorización y se toman decisiones, esta es la *esfera trascendental*.

IV.2. El yo y los derechos humanos

En suma, Husserl formula su filosofía desde el *yo-pienso*, entiende que existe una naturaleza humana cuya principal característica es su dimensión trascendental capaz de conocer y actuar, la racionalidad fuerte y la libertad autónoma.

Para defender la existencia de los derechos humanos como derechos universales es fundamental admitir que existe una naturaleza humana, pero esto solamente no es suficiente. El simple hecho de admitir la existencia de una naturaleza humana no implica que el ser humano sea capaz de reconocer al otro como semejante ni que sea capaz de tratarlo como semejante.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Traducción de Elsa Tabernic. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998. p. 118-119.

Es el caso de algunos empiristas que, como Locke, admiten la existencia de una naturaleza humana y, con base en ella, defienden el derecho de resistencia¹²¹ y la tolerancia religiosa¹²², pero no consiguen explicar cómo es posible reconocer al otro como un semejante ni la motivación para tratarlo como tal.

Esto ocurre por dos razones: primero, porque, siendo la *naturaleza humana* un *universal*, solamente puede ser admitida por *revelación*, no puede ser alcanzada por la experiencia bajo pena de incurrir en contradicción; segundo, porque, incluso excusando la contradicción y admitiendo que hay una naturaleza humana, es preciso identificar sus características, pero ¿cómo encontrar *características universales* si no es posible someter a todos los seres humanos a un experimento? ¿Cómo reconocer en el otro, que aparentemente es diferente de mí, los trazos universales que le hacen semejante a mí? El empirista no consigue contestar a tales preguntas.

Además, para otros empiristas, hay una limitación de carácter ontológico que les impide contestar a tales preguntas: ¡no hay universales! Los universales son únicamente nombres, no son reales, por tanto, no hay naturaleza humana. Y, si la hubiese, no sería cognoscible.

Pero sigue perviviendo otro problema: la motivación del actuar. Dado que, para los empiristas, el ser humano tiene una razón débil, incapaz de conocer los universales, no puede conocer valores como el Bien, lo Bello, lo Justo, la Verdad y el Amor y, por tanto, no puede orientar su actuar por ellos. En este sentido, en el Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana* titulado *De la moral*, Hume afirma que “la razón es

¹²¹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Traducción de Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 399.

¹²² LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. Traducción de Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004. P. 101

*enteramente inerte*¹²³, o sea, incapaz de impedir o producir cualquier acción o afecto. Al ser humano concebido de esa manera le sobra lo que le es inmediato, lo que le trae placer y lo aleja del dolor, le proporciona satisfacción y le distancia del malestar. La motivación básica sería entonces *heterónoma*. En conflicto con el otro, el criterio de acción no es el Bien, el deber, la virtud, sino el miedo al castigo, legal o divino. Para quien define la naturaleza humana de esta forma, solamente es posible tener esperanza en los derechos humanos si los estableciera una ley internacional, sancionada por todos los Estados, previéndose penas altamente gravosas e instrumentos para el control, la averiguación y el castigo de los infractores.

No puede negarse que esto sería muy bueno y que debe ser incansablemente intentado y anhelado, pero los derechos humanos entendidos como derechos universales no pueden quedar sometidos a las convenciones, tratados y acuerdos. Los derechos humanos no son únicamente derechos establecidos en un momento histórico o en una cultura, tampoco lo son únicamente para algunos ciudadanos.

¡Son derechos *humanos*! Están fundados en la naturaleza humana. Pero no en cualquier comprensión acerca de la naturaleza humana, hay que fijar un modelo que defienda la racionalidad fuerte y la libertad como autodeterminación.

La racionalidad fuerte le permite al ser humano conocer los universales, declarar la naturaleza humana, conocer sus características esenciales y, principalmente, reconocerlas en el otro. Si no es posible conocer los universales, no es posible conocer la naturaleza humana y no es posible reconocer en el otro los trazos universales que lo convierten en semejante a mí.

¹²³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. Pág. 498. [a razão é inteiramente inerte]

Pero tampoco basta conocer, es preciso actuar en consecuencia. Reconocer la naturaleza humana y al otro como dotado de una racionalidad fuerte es condición necesaria, pero no es una condición suficiente para tratar al otro como semejante. La razón debe ser capaz de, a pesar de las ventajas inmediatas, en un momento de conflicto, actuar con Justicia según un criterio universal.

Hasta ahora el propósito es hacer comprender que para defender derechos humanos ontológicamente universales:

Primero, es preciso admitir la existencia de objetos exteriores independientes de cualquier subjetividad, pues, todo lo que tiene origen en la subjetividad, es necesariamente relativo. De ahí que el idealismo haya de ser desechado;

Segundo, se debe reconocer la existencia de universales, como las *esencias*. Esas deben ser independientes de la subjetividad, pero cognoscibles por ella;

Tercero, en relación a la antropología filosófica, el objetivo es afirmar la existencia de una naturaleza humana universal, o sea, todos los seres humanos están dotados de características y potencias comunes. Tales características son, para Husserl, la *racionalidad fuerte* y la *libertad como autodeterminación*.

El próximo capítulo, dedicado a los fundamentos gnoseológicos, tendrá como objetivo demostrar cómo para la Fenomenología husserliana es posible conocer las *esencias*.

Capítulo V

Fundamentos gnoseológicos: el realismo gnoseológico y el conocimiento de los universales

*Las ideas son más fuertes que
todos los poderes empíricos.*

Husserl

En el Capítulo de Fundamentos Metafísicos, se argumentó en el sentido de defender a Husserl como realista ontológico, pero eso no es suficiente para justificar la opción por la fenomenología. El *realismo ontológico* es una condición necesaria, pero no es una condición suficiente para sostener cualquier universal. Más allá de afirmar su existencia, es necesario proponer un método que posibilite su *cognoscibilidad*. Los

empiristas, por ejemplo, también parten del realismo ontológico¹²⁴; pero incurren en un relativismo.

En este apartado, considerando la metafísica como *gnoseología*, las cuestiones a analizar serán los fundamentos y los límites del conocimiento aplicados a los derechos humanos.

Aunque la inversión entre ontología y gnoseología empezara al inicio de la Modernidad, es con la *revolución copernicana* kantiana cuando la metafísica pasa a ser definida como gnoseología. La metafísica debe ser, entonces, el estudio de las *condiciones de la posibilidad del conocimiento* pudiendo ser dividida de acuerdo con los empleos especulativo y práctico de la razón, generando la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres.

Pues bien, en la Edad Moderna, son dos básicamente las vertientes de la filosofía: la empirista y la racionalista, ambas con desdoblamientos en el pensamiento contemporáneo.

La tradición empirista tiene como precursor a Guillermo de Ockham y va hasta David Hume. A veces niega la existencia de los universales, es el caso de Ockham que los considera nombres, y otras veces adopta una postura escéptica, más común entre los empiristas, es el caso de David Hume. No se pronuncia al respecto de los universales, solo considera que, si existiesen, no serían cognoscibles dado que solamente podemos conocer lo que puede ser derivado de los sentidos.

En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, el objetivo del autor es aplicar a la naturaleza humana el método de la observación y del raciocinio experimental, como bien ilustra el subtítulo: *Una tentativa de introducir el método experimental de raciocinio en los asuntos morales*.

¹²⁴ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 220.

Por tanto, Hume adopta una postura escéptica, un escepticismo pirrónico¹²⁵, no radical, pues está convencido de que el individuo es incapaz de transponer la singularidad de sus impresiones y de su imaginación para alcanzar un conocimiento válido universalmente. Sin embargo, esto no implica la renuncia al conocimiento ni una desesperación en lo académico, sino únicamente la convicción de un relativismo universal. Así, Hume se aleja del escepticismo radical por considerarlo estéril y erróneo y, en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, afirma:

Si llevamos nuestra investigación más allá de las apariencias de los objetos a los sentidos, me temo, que la mayor parte de nuestras conclusiones estará llena de escepticismo e incertidumbre. (...) La verdadera naturaleza de esta posición de los cuerpos es desconocida. Nosotros solo conocemos sus efectos sobre los sentidos, y su poder de cuerpo receptor. Nada es más adecuado que esa filosofía, de un escepticismo moderado hasta cierto punto, y una confesión justa de la ignorancia en temas, que superan toda capacidad humana.¹²⁶

¹²⁵La historia del escepticismo moderno es inseparable de la interpretación que los Modernos proponen del escepticismo antiguo. Todos los pensadores que se declaran escépticos, como Montaigne y Hume, lo hacen refiriéndose a una cierta idea de escepticismo. En el *TNH*, Hume condena el escepticismo radical por considerarlo estéril. Adopta un escepticismo semejante al defendido por Sexto Empírico y Diógenes de Laértio, llamado de escepticismo pirrónico. En los textos pirrónicos, el escepticismo es encarado como un empirismo y como un fenomenismo, es una filosofía cuyo criterio se basa en la vida, en la experiencia y en el fenómeno, excluyendo las especulaciones dogmáticas. De otro lado, en las obras de Cícero es predominante la interpretación académica de un escepticismo negador del conocimiento.

¹²⁶ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. New York: Ernest C. Mossner Editor, 1986. p. 113 [If we carry our enquiry beyond the appearances of objects to the senses, I am afraid, that most of our conclusions will be full of scepticism and uncertainty. (...) The real nature of this position of bodies is unknown. We are only acquainted with its effects on the senses, and its power of receiving body. Nothing is more suitable to that philosophy, than a modest scepticism to a certain degree, and a fair confession of ignorance in subjects, that exceed all human capacity.]

Ese límite impuesto por el empirismo implica un probabilismo¹²⁷, pues considera que lo que se afirma como leyes de la naturaleza, en la realidad, no lo son. Son fruto de la percepción, lo que lleva al ser humano a imaginar una conexión constante entre los fenómenos. La imaginación hace asociaciones y tiene una función reproductora, esto es, tiene la expectativa de ver repetirse lo que ella ya vio antes, introduciendo en su visión de la naturaleza una conexión y un orden solamente probables, no necesarios.

De esa forma, el límite del conocimiento para el empirista está muy bien establecido: es la experiencia. Solamente es posible tener un conocimiento seguro de lo que se le presenta a la mente por los sentidos. La razón tiene exclusivamente un papel secundario, pasivo, pues opera las informaciones originadas por el estímulo de los objetos exteriores en los sentidos. Se trata de una razón débil e incapaz de conocer lo universal. En la mejor de las hipótesis establece un conocimiento general, jamás universal. Así, el empirismo lleva al relativismo. Y lo mismo ocurre con las corrientes de él deudoras, el materialismo y el positivismo.

Después de la difusión del idealismo pos-kantiano, materialistas y positivistas armados del método empírico y alimentados por la lógica vuelven a la realidad para conocerla. La diferencia entre materialismo y positivismo es que el primero asume una posición ontológica, esto es, afirma algo sobre la naturaleza de lo que existe, solo existe la materia; el segundo asume una postura gnoseológica, sólo existe lo que se comprueba empíricamente; para ambos los objetos metafísicos dependen de la prueba. El resultado acaba siendo el mismo, pues con eso se les escapan todas las esencias y substancias. Se alejan de toda metafísica, de todo lo universal. Evidentemente, caen en un relativismo.

¹²⁷ HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Deborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 215-217.

Es coherente, entonces, que los empiristas, los materialistas y los positivistas no hayan desarrollado un método o concepto sobre los universales. Además, en su mayoría eluden cualquier proposición sobre el tema por juzgarlas desprovistas de sentido.

Sucede que, incluso rechazando la discusión sobre temas metafísicos y la formulación de teorías sobre ellos, los empiristas y sus descendientes no se libran de afirmaciones de carácter universal, como, por ejemplo, su dogma fundamental de que *todo conocimiento deriva de la experiencia*, o que *todo es relativo*, o que *el individuo es la medida de todas las cosas*, o que el criterio de verdad es la *verificación*. Todas esas son afirmaciones de carácter universal y, por lo tanto, metafísico. El problema es que todas carecen de fundamento empírico. Esa es una contradicción elemental que alcanza al empirismo y a todas las corrientes de él derivadas. Realmente, es sorprendente que una contradicción tan evidente y fundamental sea completamente olvidada y que sirva de base para sistemas epistemológicos, éticos y jurídicos.

Esa es más que una razón para descartar el empirismo (y las corrientes de él derivadas) como fundamento para los derechos humanos universales.

Sin embargo, es preciso distinguir tres conceptos: el conocimiento empírico, la ciencia moderna y el empirismo. No se critica el uso de datos empíricos en el proceso de investigación científica, sino el papel que el empirismo confiere a estos en la construcción del conocimiento científico e incluso de nuestras propias mentes. El objeto de la crítica no es el conocimiento de base empírica, sino los fundamentos metafísicos del empirismo.

Una vez más, se ha de volver a Husserl, el filósofo que propone una teoría gnoseológica que permite conocer lo universal, la *esencia*.

Antes de examinar el tema del presente capítulo, es importante hacer una distinción¹²⁸ entre *gnoseología* y *epistemología*. *Gnoseología*, en el sentido usado aquí, es el término que designa el estudio de los fundamentos del conocimiento en general, una filosofía del conocimiento que incluye el conocimiento científico y el conocimiento filosófico. Se trata de una teoría del conocimiento más amplia con foco en las capacidades cognoscitivas del sujeto. *Epistemología*, también en el sentido usado aquí, es el término que designa el estudio de los fundamentos del conocimiento científico, sus conceptos, métodos y paradigmas. El objetivo es definir las condiciones y límites del conocimiento científico sobre el mundo y sus objetos.

A partir de tal distinción se establece la diferencia entre el conocimiento filosófico y el conocimiento científico. Ambos tienen algunas características en común, por ejemplo que proceden de manera crítica y forman un conjunto sistemático de teorías. Pero hay diferencias específicas: el conocimiento filosófico es puramente racional, tiene un contenido valorativo y sus alegaciones no están fundadas en la experiencia, de modo que su principal criterio de evaluación es la *coherencia*. Mientras que el conocimiento científico se adquiere a través de la razón y de la experiencia, su contenido es objetivo y sus alegaciones deben estar justificadas empíricamente.

De lo que se está tratando aquí es claramente de conocimiento filosófico, no de conocimiento científico. El objetivo es demostrar una teoría filosófica coherente y que pueda fundamentar los derechos humanos.

¹²⁸ COMTE-SPONVILLE, A. *Diccionario Filosófico*. Traducción de Jordi Terré. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, S.A., 2003. p. 187 e 245.

V.1. El realismo gnoseológico y el conocimiento de los universales

En este apartado han de analizarse los términos *realismo* e *idealismo* desde una perspectiva gnoseológica para demostrar cómo se posiciona Husserl en relación a esos conceptos.

Los *realistas gnoseológicos* y la gran mayoría de los *idealistas gnoseológicos* pueden partir de un fundamento común, el *realismo ontológico*. Para ambos, la existencia del mundo y su orden sería completamente independiente de cualquier subjetividad. El ser humano es parte de ese mundo circundante, compuesto de objetos y otros egos. El punto de partida del conocimiento es la impresión que el objeto exterior provoca en los sentidos, la representación que hacemos de los objetos, el *fenómeno*. El fenómeno es el objeto específico del conocimiento humano que aparece según las condiciones de la estructura cognoscitiva del ser humano.

Entre esos pensadores se establecen diferentes *límites del conocimiento*. Se denomina *idealistas gnoseológicos* a aquellos que entienden que solamente es posible conocer el *fenómeno*, la representación que el sujeto hace de los objetos exteriores desde los estímulos que estos provocan en los sentidos y *realistas gnoseológicos*, a aquellos que entienden que es posible conocer la *cosa en sí*.

Desde esta clasificación, ha de considerarse a Husserl como un *realista gnoseológico* y ha de presentarse su método para conocimiento de los universales.

V.1.a. Husserl

Husserl pretende fundamentar la Filosofía como saber riguroso para que sirva de fundamento al conocimiento científico. La fenomenología entendida como *ciencia de esencias* es un conocimiento filosófico fundante de las *ciencias de hecho*. Así, a cada *ciencia de hecho* le correspondería una *región* de esa ciencia de esencias. A través del *método fenomenológico* se pretende librar a la Filosofía de construcciones inconsistentes y falsos problemas, y al mismo tiempo, retomar la preocupación por las esencias y los fines, abandonados por la ciencia. De ahí el lema de la fenomenología: “*¡Zu den sachen selbst!*”

En este sentido, Husserl consideraba a las ciencias

miembros subordinados de una ciencia universal, la filosofía. Sólo en la unidad sistemática de esta pueden ellas llegar a la auténtica racionalidad - que, tal como hasta ahora se desarrollaron, les falta. Es necesaria una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias en la unidad de una fundamentación absolutamente racional.¹²⁹

Sin embargo, Husserl no descarta el conocimiento científico y su criterio de verdad, el principio de la *adaequatio intellectus et rei*. Al contrario, reconoce su importancia, pero también denuncia su limitación y falta de sentido. Critica la reducción del conocimiento humano al conocimiento científico, pues la ciencia se limita a investigar *cómo*

¹²⁹ HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Traducción de Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf [Acceso el 28 de julio de 2009, 23:43.]

funcionan las cosas, mientras que Husserl estaba preocupado con *el ser de las cosas*, con *lo que es*.

La fenomenología tiene en común con el empirismo el hecho de querer dirigirse a las cosas mismas, interrogándolas tal cual se dan en sí mismas y rechazando todos los conceptos previos extraños a ellas. Así como el empirista, cree que toda ciencia tiene que partir de la experiencia directa. Sin embargo, la fenomenología se aleja del empirismo porque éste niega las ideas, y las esencias, por considerarlas una no realidad, pura imaginación, aberraciones ideológicas, “*un retroceso a la escolástica o a aquella suerte de construcciones especulativas a priori con que el idealismo ajeno a la ciencia natural tanto dificultó la verdadera ciencia en la primera mitad del siglo XX*”¹³⁰

Para Husserl, esta posición del empirismo se apoya en malas comprensiones y prejuicios, confunde la exigencia fundamental de un *regreso a las cosas mismas*. El empirismo sufre con la limitación naturalista de las cosas cognoscibles dado que la experiencia es el único acto a través del cual se dan las cosas mismas. Rechazar los juicios ajenos a la experiencia y afirmar que todos los juicios admiten fundamentación empírica, sin haber antes sometido a un estudio la esencia de las formas radicalmente distintas de juicios, examinando si semejante afirmación no entraña al final un contrasentido, es una construcción especulativa *a priori*, que no resulta mejor porque venga de un empirista.

La verdadera ciencia debe adoptar juicios directamente válidos como tales o que extraigan su validez directamente de intuiciones en las que se dé algo originariamente. Estas intuiciones son de esencia y de relaciones entre los juicios. Esto no se puede comprobar a través de la experiencia, sino solamente con la evidencia intelectual, esto es, mostrar que las intuiciones se dieron originariamente y fijarlas en juicios que las

¹³⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 48.

describan fielmente. “La “visión” directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en la que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento del derecho de todas las afirmaciones racionales.”¹³¹

En suma, Husserl está de acuerdo con los empiristas en lo relativo al punto de partida del conocimiento - la experiencia - y también en el abandono de los prejuicios. Pero discrepa en cuanto al límite del conocimiento, pues en el momento en el que el sujeto tiene la vivencia del objeto, cuando está en presencia de la cosa, más allá de tener la evidencia del particular, se tiene también la evidencia de su esencia. Esta es la diferencia fundamental entre el empirismo y la fenomenología.

Otra distinción a ser resaltada es la que se produce entre Kant y Husserl, pues aunque parten de la experiencia, la diferencia entre ellos es que el primero no admite la cognoscibilidad de la *cosa en sí*¹³², mientras que el segundo, sí. Por eso, Kant necesita encontrar el fundamento universal y necesario que garantizará el rigor de la teoría del conocimiento en el propio sujeto; de ahí los *a priori*¹³³ (formas, categorías, principios e ideas). Por otro lado, Husserl no admite esa limitación, para él, el sujeto es capaz de conocer la *cosa en sí*, la esencia de los objetos que es universal y necesaria. No hay nada oculto en el objeto, es preciso simplemente formular las preguntas correctas. Asimismo, en vez de buscar lo universal en el propio sujeto, Husserl va a buscar lo universal manifestado en el mundo, las esencias.

¹³¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 50.

¹³² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Traducción de Manuela Pinto dos Santos y Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 83 [A49 B66]

¹³³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traducción de Manuela Pinto dos Santos y Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.82 [A 47 B65]

La fenomenología pretende, por tanto, ser el método que describe esas esencias. Fue concebida para ser una *ciencia de esencias*. Y, por eso, distingue las esencias en *formales* y *materiales*. Hay una ciencia de esencias puras como la lógica pura, la matemática pura, la teoría del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría del movimiento etc. Esas ciencias son puras porque en ellas la experiencia no tiene función de fundamentación. Esas ciencias estudian posibilidades ideales, relaciones esenciales. Así, la intuición esencial es el acto de fundamentación último. Diferente es lo que le ocurre al investigador de la naturaleza. Éste observa y experimenta, es decir, constata una existencia empírica, investiga realidades y relaciones reales. Así, el acto de experimentar es un acto de fundamentación. Hay, por tanto, una ciencia de esencias formales (puras) y una ciencia de esencias materiales (impuras).

Toda objetividad empírica concreta tiene una esencia material, y ambas se subordinan a un género material, es decir, a una *región* de objetos empíricos. A la esencia regional pura le corresponde una ciencia regional eidética o una *ontología regional*. Así, toda ciencia empírica está incluida en el ámbito de una *región*. En otras palabras, toda ciencia de hechos (ciencia empírica) tiene fundamentos teóricos esenciales en ontologías eidéticas, una forma material necesaria de todos los objetos de la *región*. Lo mismo sirve para las proposiciones y disciplinas formales, que también están subordinadas a regiones formales.

Y, entre las *esencias materiales* y las *esencias formales* hay una relación. Las primeras tienen un contenido; las segundas están completamente vacías, formas que se ajustan a todas las esencias posibles. Bajo las esencias formales, tenemos todas las esencias materiales, incluyendo las más altas. Aquellas prescriben leyes a éstas por medio de verdades formales relativas a ella. La llamada *región formal* no es, pues, algo coordinado con las regiones materiales, sino una forma vacía de la región en general, que en lugar de tener junto a sí, tiene más precisamente por debajo de sí todas las regiones con todos sus casos

esenciales especiales o datos de contenidos materiales que llegan por los sentidos.

La *región formal* se divide en *categorías lógicas*, puramente analíticas, como por ejemplo: relación, todo y parte, género y especie, número, conjunto o colección, propiedad, calidad relativa etc. Las *categorías lógicas* se dividen en *categorías significativas* y *categorías ontológico-formales*, y estas se dividen en *categorías sintácticas* y *categorías de substrato*. Los *substratos* pueden estar llenos, dotados de contenido material, o vacíos. Lo mismo se aplica a las *objetividades sintácticas*. El método fenomenológico tiene por objetivo describir esas esencias materiales, contenido de las esencias formales.

Se puede plantear un paralelismo con la teoría de los juicios kantiana¹³⁴ y considerar que la evidencia formal pura produciría juicios analíticos *a priori*, pues no añade nada nuevo al objeto, es meramente lógico-formal; mientras que la evidencia material produciría juicios sintéticos *a priori*, pues añaden algo de nuevo sobre el objeto y son universales.

Husserl al proponer su teoría del conocimiento se preocupa por dos cuestiones centrales: primero, el límite del conocimiento, es decir, responder a la pregunta: '*¿qué puedo conocer?*' y segundo, el método del conocimiento, respondería a la pregunta: '*¿cómo conozco?*'. La respuesta a la primera pregunta es '*puedo conocer la cosa en sí*', las esencias de los objetos. La respuesta a la segunda pregunta es el método fenomenológico. El sujeto empieza con la evidencia empírica y, aplicando el método fenomenológico, es capaz de describir la esencia del objeto. Y todo este proceso se da en el orden trascendental.

Para Husserl, comprender la esencia de los objetos intencionados es una posibilidad humana. Y, este proceso tiene inicio con

¹³⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traducción de Manuela Pinto dos Santos y Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p.42. [B10]

la experiencia. En la vivencia del objeto, se capta más que el simple individuo, se capta también lo que en él hay de universal, de invariante, lo que hace de él lo que él es, su *esencia material*.

En la vivencia con un objeto tenemos una intuición empírica o individual acompañada de una intuición esencial o ideación. Lo intuido en este caso es correspondiente a la esencia o *eidos*. “*La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.*”¹³⁵

Es importante destacar que la *intuición esencial* es rigurosamente una intuición, así como el objeto eidético es rigurosamente un objeto. La *intuición empírica* es experiencia, es conciencia de un objeto individual, sin embargo, la intuición esencial, es percepción, es la conciencia que aprehende originariamente. Es conciencia de algo, de un objeto y su esencia, de un algo hacia donde se dirige la visión y que en ella se da a sí mismo.

Hay, por tanto, dos grados de evidencia: la evidencia basada en la experiencia y la evidencia apodíctica. La primera no excluye la posibilidad de que lo evidente se vuelva más tarde dudoso, de que el ser se revele como apariencia, de lo que nos proporciona ejemplos la experiencia sensible. Y ello porque el criterio de verdad es la correspondencia entre el juicio y el objeto dado. De ahí que sea necesario la constante crítica, aproximación y verificación. Es el ámbito de la ciencia natural donde “*yo no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no se haya sacado de la fuente de la evidencia, de «experiencias» en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos «ellos mismos».*”¹³⁶ En el mismo sentido, en las *Investigaciones Lógicas*,

¹³⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 21.

¹³⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 54.

afirma: “*Todo conocimiento auténtico y, en especial, todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber.*”¹³⁷Y aún más, “*nada debe valer como realmente científico sino está fundamentado mediante plena evidencia, esto es, tiene que legitimarse por el retorno a las propias cosas o a los estados de cosas en una experiencia y evidencia originarias.*”¹³⁸

Pero Husserl pretende también fundamentar la evidencia apodíctica. Esa ideación, o intuición de esencia, no es una ficción, no construimos arbitrariamente los conceptos, no surgen por abstracción de intuiciones individuales. A través de un acto de conciencia, la esencia se da originariamente. O más, por un acto de ideación tenemos la evidencia de la esencia.

En este sentido, Husserl pronuncia el principio de todos los principios:

Toda intuición en la que se da algo originariamente es un fundamento del derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en los que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios.¹³⁹

¹³⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción del alemán de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente. p. 42.

¹³⁸ HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Traducción de Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf Acceso el: 28 de julio de 2009, 23:43.

¹³⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 58.

Es preciso, por tanto, distinguir el acto de conciencia de su objeto. Pero esto, sin embargo, no es suficiente, la objetividad aprehendida se revela de dos modos: primero, como objeto particular y también, y simultáneamente, como esencia. La vivencia está compuesta de una dimensión subjetiva que es el acto de conciencia, pensar, imaginar, recordar, juzgar, valorar, recordar, apreciar, aprehender; y una dimensión objetiva que es el dato, lo pensado, lo imaginado, lo recordado, en fin, el objeto. Ocurre que esta última dimensión además se subdivide, pues al aprehender el objeto, tengo la evidencia de ese objeto particular pero, simultáneamente, tengo también la evidencia de su esencia, de lo que en él hay de universal.

Así, todo objeto tiene una esencia o lo que Husserl llama *necesidad esencial*, que a su vez se refiere a una *universalidad esencial*: “*al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad.*”¹⁴⁰ Para comprender esta asertiva es importante distinguir entre necesidad y universalidad. La *necesidad eidética* es un caso especial de una *universalidad eidética*. Esto es, la relación establecida como real es un hecho mientras es una realidad individual, pero es también una necesidad eidética mientras es un caso individual de una universalidad esencial. La fenomenología tiene como objetivo describir esa universalidad esencial. Y, los juicios que describen esa relación entre necesidad y universalidad son llamados *juicios apodícticos*. Estos tienen el carácter de universalidad esencial, de universalidad pura, rigurosa y absolutamente incondicionada.

Pero persiste la cuestión: al vivir una cosa, tenemos la evidencia y la intuición de la esencia, ¿cómo transformarla en un concepto? ¿Cómo transformar esa intuición en un juicio? En la vivencia, podemos

¹⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 19.

descubrir varias propiedades que pertenecen a la cosa, y así, alcanzamos una identidad, una unidad compuesta de una multiplicidad de atributos. Esos predicados pueden ser aplicados a cosas semejantes, pueden ser verificados, pero solo van hasta donde nuestra experiencia fue. Son predicados fundados en una evidencia empírica, que pueden ser negados en cualquier momento por otra experiencia. Éste es el ámbito del conocimiento científico.

La fenomenología va más allá, busca un atributo constante, inmutable, sin el cual la cosa deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa. La intención es moverse más allá de lo empírico, hacia los universales eidéticos; salir del *reino de las regularidades* e ir hacia el *reino de las necesidades*. En realidad, lo que Husserl pretende es avanzar en el *reino de la verdad*, ir más allá de las verdades empíricas, y llegar a las verdades necesarias y universales.

Husserl propone entonces el método de la *reducción eidética* cuya primera etapa es la *epoché* y la segunda etapa es la variación imaginativa, o variación eidética.

Si de hecho se pretende describir las esencias de los objetos, el primer paso es dirigir la visión hacia ellos, pero libre de todos los conceptos previos. Es fundamental un cambio de actitud ante el mundo. Frente a mantener simplemente la actitud natural que se conforma con el mundo y aceptar lo que se dice sobre él como verdad, el fenomenólogo necesita asumir una actitud de espectador, distante, imparcial, una actitud fenomenológica. La *epoché* es esa actitud fenomenológica inicial que permite la libertad de la imaginación, es la suspensión del juicio sobre todo lo que afirman las doctrinas, la filosofía y el sentido común, de forma que se puedan encontrar puntos sólidos, evidentes e indudables sobre los cuales sea posible construir la filosofía como ciencia rigurosa. Se deja, así, fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Se pone entre paréntesis el mundo natural entero, que está

constantemente ante el sujeto y seguirá estando permanentemente como realidad de la que se tiene conciencia. Sin embargo,

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή “fenomenológica” que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.¹⁴¹

Asimismo, están desconectadas todas las ciencias referentes a este mundo natural, no se hace ningún uso de sus afirmaciones válidas. Si el objetivo es describir las intencionalidades que tuvieron inicio con la actitud natural, no se debe compartir ninguna de ellas. Es preciso tomar distancia, asumir una posición de observador imparcial, de espectador de un juego.

Contemplar el mundo y reflexionar sobre él le permite al investigador reflexionar sobre sus actos, percibirse a sí mismo como sujeto que sufre la acción de los objetos exteriores, que reflexiona sobre ellos y que, al mismo tiempo, es consciente de que realiza todos esos procesos. Así, dirige la mirada hacia su propia vida mientras se vuelve consciente del mundo. En palabras de Husserl:

Esta inhibición universal de todas las tomas de posición frente al mundo objetivo, a la cual damos el nombre de epoché fenomenológica, se vuelve justamente el medio metódico por el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de la conciencia en la cual y para la cual todo el mundo objetivo es

¹⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 73.

para mí, y es tal como para mí es. Todo lo que es mundano, todo ser espacio-temporal es a mí en virtud de experimentarlo, percibirlo, recordarlo, de algún modo pensarlo, juzgarlo, valorarlo, desearlo, etc.¹⁴²

De ese modo, la *epoché* fenomenológica es una actitud que alza la comprensión al respecto del yo. Parte del yo natural y asciende hasta el *ego transcendental*.

Así, la imaginación estaría libre para empezar la variación eidética, variar los atributos de la cosa hasta encontrar aquel que le es esencial. Imaginar mudanzas en la cosa, descartar ciertas características, pero preservándola. Debemos dar rienda suelta a la imaginación, concebir lo imposible, traspasar los límites establecidos, no dejarse dominar por las convenciones, librarse de todos los prejuicios, solamente entonces estará apta para *percibir* la cosa misma.

La imaginación está libre, pero esto no quiere decir que sea aleatoria, aún tiene una referencia, *la cosa*. Todo este proceso está para traer hacia lo alto la esencia de esa cosa. Es vital el constante regreso a la cosa misma. En este sentido, las intuiciones empíricas son muy importantes, pues sirven de base. Las intuiciones eidéticas van más allá de las intuiciones empíricas, pero tienen en estas una referencia. La descripción de la esencia debe confirmar la verdad empírica, no corromperla. Cuando la imaginación olvida su objetivo, abandona su referencia, yerra. Los excesos de la imaginación producen intuiciones extraviadas, y no descripciones de las cosas mismas.

Así, la fenomenología es capaz de identificar lo necesario, no solo lo regular. Es capaz de producir conocimiento filosófico riguroso y

¹⁴² HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Traducción de Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf [Acceso el 28 de julio de 2009, 23:43.]

fundar el conocimiento científico. La imaginación libre trae a la luz lo universal.

Todo ese proceso de reducción eidética, que tiene inicio con la actitud fenomenológica, tiene lugar en la esfera del *yo-pienso*, en el ámbito del ego trascendental. Esto es, hay un sujeto que dirige esos actos de conciencia y que es capaz de apercebirse de ellos en el momento en el que los realiza. Se distinguen, entonces, los actos reflexivos sobre la cosa, la cosa que es pensada como contenido de esos actos y el sujeto que es el agente de ese proceso. En otras palabras, el análisis de la vivencia identifica los actos, los contenidos de esos actos y el sujeto que los realiza. El reconocimiento de todo ese proceso, de sus elementos (actos, contenidos y sujeto), del lugar de ese proceso (ego trascendental) y, principalmente, la comprensión de que hay un sujeto activo agente de ese proceso, es llamado *reducción trascendental*.

El análisis de los ingredientes de una vivencia revela, por un lado, sus partes o elementos, por otro, la vivencia intencional como conciencia de algo. Toda vivencia intencional tiene elementos *noéticos*, tales como dar sentido al objeto que se tiene en la mente, aprehender ese objeto y fijarlo mientras la mirada se vuelve hacia otros objetos, explicitar, referir, juntar, conjeturar, evaluar etc. Son elementos relativos al pensamiento. Atendiendo a estos actos, hay una multiplicidad de datos denominados contenido *noemático* o, más brevemente, *noemas*. *Noese* significa tener conciencia, es el aspecto subjetivo de la vivencia, el pensamiento, la imaginación. *Noema* es aquello de lo que se tiene conciencia, es el aspecto objetivo de la vivencia, es el dato, lo pensado, lo imaginado.

Existe, pues, el acto de representar y lo representado como tal; el acto de percibir y lo percibido como tal; el acto de recordar y lo recordado como tal; el acto de juzgar y lo juzgado como tal, en una constante correlación *noético-noemática*, esto es, una correlación entre *noese-noema* o entre el aspecto subjetivo de la vivencia, la aprehensión del

objeto, el pensamiento, la imaginación, y el aspecto objetivo de la vivencia, los diferentes modos del objeto de darse, lo pensado, lo imaginado. Añadimos la expresión '*como tal*' para expresar

aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras. *El árbol puro y simplemente*, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol puro y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. pero el sentido – el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia – no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto.¹⁴³

Este método es más claramente comprendido cuando se examina en conjunto con la *Teoría de la Significación*. La *Teoría de la Significación* de Husserl aparece propuesta inicialmente en las *Investigaciones lógicas* y, posteriormente, revisada en las *Lecciones sobre la Teoría de la Significación*. Los conceptos *noese* y *noema*, y sus correlatos *noético* y *noemático*, nacieron en *Lecciones*, pero solamente adquirieron esa nomenclatura en *Ideas I* cuando fueron perfilados y depurados. Se tratará específicamente la *Teoría del Lenguaje* de Husserl más adelante.

Además de la posibilidad del conocimiento de los universales y las esencias, refuerza la comprensión de Husserl como realista gnoseológico, su teoría del tiempo.

¹⁴³ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 216.

El tiempo, para Husserl, puede dividirse en tiempo cosmológico y tiempo fenomenológico. El primero pertenece a los procesos y eventos mundanos. Este tiempo es mensurable objetivamente y reconocido públicamente. El segundo es un tiempo interno, inmanente o subjetivo. Pertenece a los actos de la conciencia, las experiencias mentales, la imaginación, a los actos intencionales. Este tiempo, el *yo-pienso* también toma conciencia, o sea, se da cuenta de la temporalidad interna que como tal no es pública, sino privada. Esta toma de conciencia del tiempo fundamenta tanto el tiempo cosmológico como el tiempo fenomenológico.

La relación entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico es *análoga* a la relación entre la extensión y el extenderse. El *extenderse* es inherente a la esencia inmanente de un contenido concreto de la sensación que está en relación con la *extensión* espacial objetiva. Es una relación meramente análoga porque el tiempo tiene sus peculiaridades, y la más importante de ellas es que, al contrario de la extensión, el tiempo no es de un hecho u objeto separado, sino una corriente continuada de la cual aquel hecho u objeto forma parte. En palabras de Husserl:

La propiedad esencial a la que el término de temporalidad da expresión relativamente a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*. Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones – un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e

infinito por todos los lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “corriente de vivencias” infinitas.¹⁴⁴

El tiempo tiene una dimensión interna, subjetiva, pero también una dimensión externa, objetiva. El tiempo es una continuidad que no se puede eludir.

Antes de presentar las consecuencias de esos conceptos para los derechos humanos, se hace necesaria una aclaración más. ¿Por qué es considerado Husserl un *idealista trascendental*?

Husserl es un heredero del cartesianismo y del idealismo alemán. Para estas tradiciones filosóficas todo el proceso de conocimiento se produce en la dimensión del *yo-pienso*. Así es para Husserl también, es decir, todo conocimiento parte del fenómeno, pero desde ese momento todo el proceso se da en la esfera del *yo-pienso*. La reducción fenomenológica es un ejercicio mental. Eso no significa que la realidad pase a ser secundaria o incluso descartada, pero el verdadero conocimiento sobre ella únicamente puede ser explicado, comprendido, elaborado y alcanzado en el orden trascendental, es decir, el concepto *idealismo trascendental* se refiere al lugar donde se da la evidencia. En este sentido Ortiz de Urbina afirma que la fenomenología trascendental “siempre subrayará la hazaña de Kant: haber descubierto una tercera dimensión: la de la subjetividad constituyente.”¹⁴⁵

En el mismo sentido, Zahavi¹⁴⁶, en un artículo ya citado en el Capítulo de los Fundamentos Metafísicos, defiende que Husserl es un

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 193.

¹⁴⁵ ORTIZ DE URBINA, Ricardo Sánchez. *Kant y Husserl*. En *El Basilisco*, 2ª Época, n.34, págs. 3-12. Madrid, 2004.

¹⁴⁶ ZAHAVI, Dan. *Internalism, externalism and transcendental idealism*. En *Synthese* (2008) 160: 359. Publicado online en 15 de diciembre de 2006 en Springer Science + Business Media B.V. 2006.

idealista trascendental. Además, él recuerda que Husserl rechaza el representacionalismo, es decir, el sujeto no está relacionado con el objeto a través de un contenido mental, una representación mental interna. Para Husserl, la percepción nos pone frente a los propios objetos. La percepción nos presenta el propio objeto en su presencia actual. No hay tal cosa como una coincidencia feliz entre el propio objeto y la manera como aparece a la percepción. En este sentido, Husserl *apud* Zahavi: “*Si la conciencia fuera completamente separada o separable del ser, esta relación sería imposible. Completamente separado, solamente accidentalmente conectado, es independientemente variable. Por lo tanto, conciencia y ser deben de alguna manera estar conectados.*”¹⁴⁷

Por tanto, podemos sintetizar afirmando que, incluso admitiendo que el punto de partida del conocimiento es el fenómeno, Husserl reconoce que tal fenómeno no es una creación del sujeto cognoscente, tampoco una representación de algo independiente y objetivo. La relación entre la mente y el mundo, entre el sujeto y el objeto, es directa. Por esta razón es posible a través de la *reducción eidética* llegar a lo invariable, a lo universal. De ahí que su *realismo ontológico* y *realismo gnoseológico* sean perfectamente compatibles con su *idealismo trascendental*.

¹⁴⁷ ZAHAVI, Dan. *Internalism, externalism and transcendental idealism*. En *Synthese* (2008) 160: 360. Publicado online en 15 de diciembre de 2006 en Springer Science + Business Media B.V. 2006. [*If consciousness were something completely separate or separable from being, this relation would be impossible. Completely separate, only accidentally linked, is independently variable. Thus, consciousness and being must somehow be connected.*]

V.1.b. El realismo gnoseológico, el conocimiento de los universales y los derechos humanos

En resumen, Husserl es un *realista gnoseológico* porque defiende la cognoscibilidad de la *cosa en sí* y la existencia de un *tiempo real*. Es justamente el reconocimiento de la existencia y cognoscibilidad de los universales por parte del sujeto pensante lo que le permite elaborar una *teoría del conocimiento* que fundamenta sus juicios respecto al mundo y de los objetos exteriores. Tales universales son *a priori* y, para la fenomenología, su lugar es el mundo.

Para Husserl, el sujeto tiene una potencialidad natural para organizar sus vivencias en una estructura universal. Además de la actualidad de la vida es fundamental que el ser humano disponga de esa estructura, la cual no está vacía. Para cada *ego trascendental*, una vivencia trae en sí misma una potencialidad que le es inmanente de sentidos posibles, cada una tiene su horizonte de posibilidades. El análisis fenomenológico implica desvelar esas potencialidades, en las cuales los objetos se constituyen como unidades de sentido.

Asimismo, todo objeto tiene un universo de experiencias posibles, o también, a todo objeto posible le corresponde un sistema posible. El *ego trascendental* tiene como característica principal formar siempre sistemas de intencionalidad, cuyo índice son los objetos por él pensados, valorados, imaginados etc., y tenerlos ya constituidos,

La tarea del filósofo es justamente desvelar esa estructura de la que el *ego trascendental* dispone para comprender el mundo y a sí mismo. En las palabras de Husserl:

Fue mucho tarde que, en especial, se abrió el acceso a los problemas de la universal regularidad esencial de la génesis fenomenológica, en el fondo, de la génesis pasiva en la formación de intencionalidades siempre nuevas y de percepciones sin ninguna participación activa del yo. Despunta aquí una fenomenología de la asociación, cuyo concepto y origen recibe una cara esencialmente nueva; sobretodo, ya mediante el conocimiento, a principio raro, de que la asociación es un título espantoso para una regularidad esencial, uno a priori innato, sin el cual el ego es impensable en cuanto tal. Por otro lado, también la problemática de la génesis del grado superior, en el que surgen formaciones de vigencia gracias a las acciones del yo, y el yo central acepta así propiedades específicas del yo, por ejemplo, convicciones habituales, características adquiridas.¹⁴⁸ [Traducción propia]

En este sentido Husserl está perfectamente de acuerdo con los hallazgos recientes de la Psicología contemporánea¹⁴⁹, pues admite al

¹⁴⁸ HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Tradutores: Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. p. 29. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf [Acceso el: 28 de julio de 2009, 23:43.] [Foi muito tarde que, em especial, se abriu o acesso aos problemas da universal regularidade essencial da génese fenomenológica, no fundo, da génese passiva na formação de intencionalidades sempre novas e de apercepções sem qualquer participação activa do eu. Desponta aqui uma fenomenologia da associação, cujo conceito e origem recebe um rosto essencialmente novo; sobretudo, já mediante o conhecimento, a princípio estranho, de que associação é um título medonho para uma regularidade essencial, um a priori inato, sem o qual o ego é impensável enquanto tal. Por outro lado, também a problemática da génese do grau superior, em que surgem formações de vigência graças aos actos do eu, e o eu central aceita assim propriedades específicas do eu, por exemplo, convicções habituais, características adquiridas.]

¹⁴⁹ La Psicología Cognoscitiva contemporánea reconoce que es absolutamente necesario que el ser humano esté dotado de un instrumental mínimo para conocer, interactuar y organizar el mundo a su vez. En este sentido, tenemos, Chomsky y Fodor. Y, de otro lado, tenemos Piaget y Popper, que defienden una disposición natural para conocer y la construcción de las representaciones y de las estructuras de la mente. CHOMSKY, Noam. *A Propósito das Estruturas Cognitivas e do seu Desenvolvimento: Uma Resposta a Piaget* In Teorias da Linguagem, Teorias da Aprendizagem. Tradutor Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 63-84. P. 63. FODOR, Jerry. *Resposta a Putnam*. En Teorias da Linguagem, Teorias da Aprendizagem. Tradutor Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 63-84. P. 451. PIAGET, Jean. *Observações Introdutórias*. En Teorias da Linguagem, Teorias da Aprendizagem. Tradutor Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 93-98. P. 93. POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Traducción de

menos una potencialidad natural de organizar las vivencias según una estructura universal. En una interpretación más fuerte se puede decir que Husserl admite una estructura formal innata, que serían las *regiones formales*, y una estructura material innata, que serían las *regiones materiales*.

Nos elevamos así a una intelección metódica que, además del genuino método de la reducción fenomenológica, es la más importante intelección metódica de la fenomenología: sabiendo, que el ego, para hablar como los que nos precedieron, tiene un retumbante a priori innato, y que toda la fenomenología o la pura ponderación, metódicamente proseguida, del filósofo es desvelar este a priori innato en su polimorfia infinita. He aquí el sentido genuino del innatismo, que el antiguo concepto ingenuo por así decirlo rastreó, pero que no logró aprehender.

A este a priori innato del ego concreto, para hablar, como Leibniz, de mi mónada, pertenece ciertamente mucho más de lo que podríamos enumerar.¹⁵⁰

Así, la consecuencia para los derechos humanos es que para defender los derechos universales no basta afirmar su existencia, es

Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. p. 75.

¹⁵⁰ HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Tradutores: Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. p. 28. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf Acceso el 28 de julio de 2009, 23:43. [Elevamo-nos assim a uma intelecção metódica que, além do genuíno método da redução fenomenológica, é a mais importante intelecção metódica da fenomenologia: a saber, que o ego, para falar como os que nos precederam, tem um ingente a priori inato, e que toda a fenomenologia ou a pura auto-reflexão, metodicamente prosseguida, do filósofo é o desvelamento deste a priori inato na sua polimorfia infinita. Eis o sentido genuíno do inatismo, que o antigo conceito ingénuo por assim dizer rastreara, mas não conseguira apreender. A este a priori inato do ego concreto, para falar, como Leibniz, da minha mónada, pertence decerto muito mais do que poderíamos recensar.]

preciso afirmar su cognoscibilidad y, por tanto, es necesario un método que posibilite el conocimiento de los universales, cualesquiera que estos sean, de orden teórico o práctico, innatos, *a priori* o manifiestos en las cosas. La razón por tanto es simple: los derechos humanos son una especie de universal que puede ser conocido.

Evidentemente, no todos los universales son del mismo tipo. Kant, por ejemplo, estableció diferencias entre los universales teóricos, las formas, las categorías y las ideas, y el universal práctico, el imperativo categórico. Husserl también estableció diferencias entre las regiones formales y las regiones materiales, y los valores. Los derechos humanos componen la esfera de los universales prácticos y tienen sus características particulares.

Sin embargo, así como todos los otros universales se hacen evidentes en la esfera trascendental, solo son cognoscibles gracias a la potencia del *yo-pienso* de alcanzar verdades eternas e inmutables, sean ellas aplicables al conocer o al actuar. En este sentido, se puede decir que todos los universales están fundados en el *ego trascendental*. No son creados por él, sino que tienen en él su lugar de hacerse evidentes. En otras palabras, sólo son cognoscibles porque el ser humano está dotado de una razón fuerte, lo que caracteriza al modelo antropológico filosófico del filósofo y está en la base de sus teorías del conocimiento, y como se verá, de su sistema moral.

Capítulo VI

Fundamentos prácticos: empatía, libertad y jerarquía de los valores

¡Llega a ser el que eres!

Scheler

VI.1. Metafísica de las costumbres

En el capítulo anterior, la metafísica fue abordada como gnoseología. En este capítulo, el objetivo es defender que además de los universales teóricos, existen también los universales prácticos, que son cognoscibles, sirven como criterio de juicio y deben dirigir el actuar humano.

Este capítulo lleva por título 'Fundamentos Prácticos', pues la intención es aclarar las bases para el actuar humano en general

aplicables a las acciones del *foro interno* y del *foro externo*, los principios de la Ética y de la Moral, de la Política y del Derecho. En ese sentido, para Aristóteles¹⁵¹, la característica común de las ciencias prácticas es que el origen del movimiento está en la decisión de quien actúe. Por el contrario, las ciencias teóricas como la metafísica, la matemática y la física son independientes de las actitudes humanas. Será objeto de investigación la motivación del actuar humano, la posibilidad de dirección de ese actuar y los criterios de juicio para la fenomenología husserliana. También será considerada la contribución de Max Scheler al tema objeto de estudio en aquello en lo que sea compatible con el pensamiento de Husserl.

Pero, antes, para mantener la misma estructura de los capítulos anteriores, se ha de justificar por qué otras corrientes filosóficas han de ser descartadas y cómo la fenomenología permanece como fundamento para los derechos humanos. Por razones de orden metafísico, ya en el primer capítulo, se abandonó el idealismo ontológico. El empirismo fue descartado en el capítulo sobre Antropología Filosófica y en el capítulo sobre Fundamentos Gnoseológicos. El relativismo, de modo general, viene siendo rechazado desde el primer capítulo, y en el capítulo sobre Antropología Filosófica se dedicó mayor atención al relativismo nietzscheano. En este capítulo, una vez más, ahora por razones de orden práctico, se descartarán el empirismo y el relativismo nietzscheano. En cuanto al empirismo, las referencias serán Locke y Hume.

¹⁵¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005. [1025 b1].

VI.1.a. Crítica al empirismo

Para Locke, aunque la mente no pueda crear ideas simples, posee capacidades específicas como retener ideas, combinarlas, repetirlas, ampliarlas y abstraerlas. Así, tiene un gran poder en la variación y multiplicación de las ideas. Solamente en este sentido es posible hablar de “creación” de ideas. Además de estas capacidades de orden cognoscitivo, la mente humana posee también el poder de *escoger*.

El poder de orientar la elección de una idea o dirigir el movimiento del cuerpo es llamado *voluntad*. Una acción es involuntaria cuando el hombre actúa sin el mandato de la voluntad, y es voluntaria cuando actúa atendiendo a este mandato. Por tanto la libertad consiste en “*la idea de un poder presente en cualquier agente de hacer o evitar cualquier acción específica, de acuerdo con la determinación o pensamiento de la mente*”¹⁵² y toda acción que no se realiza de acuerdo con esta determinación no es libre, sino fruto de la necesidad. Aunque ambas se entienden como poderes, voluntad y libertad no se confunden. Mientras la voluntad se refiere a la preferencia, la libertad se refiere al poder de hacer o no determinada acción consonante con la voluntad. Así las cosas, una acción puede ser tanto voluntaria y necesaria como voluntaria y libre.

Luego, la pregunta ‘¿la voluntad es libre?’ es una impropiedad, la pregunta correcta debe ser ‘¿el hombre es libre?’. Pues, para Locke, la voluntad no es libre, es decir, el hombre no puede evitar preferir una u otra cosa. Esto es, ante una determinada circunstancia es inevitable que las opciones de actuar o de omitirse aparezcan en nuestra mente. Por tanto, cualquiera que sea la elección, es consecuencia de la

¹⁵²LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 180. [idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind]

determinación de la mente. En resumen, el acto de voluntad no es libre por ser inevitable. La “libertad es la ausencia de restricción para ejecutar lo que es deseado.”¹⁵³ La libertad del hombre consiste en el poder de actuar o no actuar de acuerdo con su voluntad.

Además, cabe la pregunta: ¿cuál es la motivación de la acción del hombre? O, ¿qué lleva al hombre a permanecer en el estado en el que se encuentra o a cambiar de posición? Para Locke, *“la razón para continuar en el mismo estado o acción es exclusivamente la satisfacción actual en éste; la razón para alterar es siempre alguna aprehensión (o inquietud): nada establece sobre nosotros modificación de estado, o cualquier nueva acción, sino un poco de aprehensión.”*¹⁵⁴

Ese desasosiego, insatisfacción o falta que motivan a los seres humanos están provocados por el deseo, que a su vez *“determina la voluntad para las sucesivas acciones voluntarias”*¹⁵⁵. Todos esos sucesivos actos voluntarios tienen por objeto el distanciamiento de la miseria y la consecución de la felicidad anhelada por todos. Pero, ¿qué es la felicidad?

La felicidad, entonces, en su plena extensión, es el máximo placer del que nosotros somos capaces, y la miseria el máximo dolor; y el grado más bajo de lo que puede llamarse felicidad es tanto aliviar todo el dolor, y tanto placer actual, ya que sin cualquiera de los dos no se puede estar satisfecho. Entonces, dado que el placer y el dolor, sea en nuestra mente o en

¹⁵³ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 183. [Liberty is freedom to execute what is willed.]

¹⁵⁴ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 184. [*The motive for continuing in the same state or action is only the present satisfaction in it; the motive to change is always some uneasiness: nothing setting us upon change of state, or upon any new action, but some uneasiness.*]

¹⁵⁵ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 185. [*determines the will to the successive voluntary actions.*]

nuestros cuerpos, y en grados diferentes, se producen en nosotros debido a la operación de ciertos objetos; de esa manera lo que tiene la aptitud de producirnos placer es lo que llamamos bueno, y lo que nos produce dolor lo llamamos malo; por ninguna otra razón solamente por su aptitud de producirnos placer o dolor, es en eso en lo que consiste nuestra felicidad o miseria.¹⁵⁶ [Traducción propia]

Siendo así, lo que mueve al hombre a realizar una acción es la búsqueda de la felicidad, que es únicamente la búsqueda del placer y la huida del dolor. Además, bueno es lo que proporciona placer, y malo es lo que provoca dolor. En ese modelo ético, el *bien* no es una realidad perfecta, un fin hacia el cual el hombre se dirige por su esencia, un ideal donde derivan las reglas que orientan la conducta humana. Al contrario, el *bien* es comprendido como objeto apetecible, felicidad, placer.

Pero es evidente que si todos los hombres actuaran únicamente en busca de su placer, la sociedad no sería posible, viviríamos en lo que Hobbes llamó *estado de guerra de todos contra todos*, cada uno actuando de forma egoísta hacia la auto-preservación y satisfacción personal. Entonces, ¿cómo es posible conciliar la búsqueda de la felicidad con el actuar moral? ¿Cuáles son los límites de la acción en su búsqueda por la felicidad? Para Locke, como puede constatarse en el siguiente fragmento, una acción es considerada moralmente buena o mala cuando es comparada con ciertas leyes.

¹⁵⁶ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 188. [Happiness, then, in its full extent, is the utmost pleasure we are capable of, and misery the upmost pain; and the lowest degree of what can be called happiness is so much ease from all pain, and so much present pleasure, as without which any one cannot be content. Now, because pleasure and pain are produced in us by the operations of certain objects, either on our minds or our bodies, and in different degrees; therefore, what has an aptness to produce pleasure in us is that we call good, and what is apt to produce pain in us we call evil; for no other reason but for its aptness to produce pleasure and pain in us, wherein consists our happiness and misery.]

Moralmente bueno y malo, entonces, es solamente la conformidad o desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con relación a alguna ley, a través de la cual se nos impone lo que es bueno o malo, a voluntad y poder del que hace la ley; lo bueno y lo malo, el placer y el dolor, asisten nuestra cumplimiento o violación de la ley por decreto del que la hace, es lo que llamamos recompensa o castigo.¹⁵⁷ [Traducción propia]

Las leyes a las que se refiere Locke pueden ser las leyes naturales reveladas por Dios, las leyes de la opinión o de la costumbre que varían de un lugar para otro, o las leyes civiles, “*la regla establecida por la comunidad para el actuar de aquellos que a ella pertenecen.*”¹⁵⁸. La acción en relación a las leyes divinas puede ser respetuosa o pecaminosa; en relación a las leyes de la opinión o de la costumbre puede ser virtuosa o viciosa; y en relación a las leyes civiles, criminal o inocente.

Cabe destacar que el concepto de *ley* adoptado por Locke es independiente de su tipo, la *ley es la regla que pauta las acciones libres del hombre establecida por un legislador con poderes para recompensar la sujeción y penar el desvío*. En ese concepto se deben destacar algunas nociones que estarán presentes en las demás obras de Locke: primero, la ley pauta las acciones libres; segundo, la pone un legislador con poderes para imponer su cumplimiento; y tercero, la ley está compuesta de un mandato y una sanción. La sanción impuesta por la ley divina es la salvación o el castigo eternos, la sanción impuesta por la ley de la opinión o

¹⁵⁷ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 229. [Moral good and evil, then, is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good or evil is drawn on us, from the will and power of the law-maker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law by decree of the law-maker, is that we call reward and punishment.]

¹⁵⁸ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, p. 230. [the rule set by the commonwealth to the action of those who belong to it.]

de la costumbre es la aprobación o la desaprobación de nuestros semejantes, y la sanción impuesta por las leyes civiles es la recompensa o la pena. Por tanto, lo que nos produce placer cuando respetamos los mandatos de cada una de las leyes es la compensación y lo que nos produce dolor cuando las incumplimos es la penalidad.

Esto podría explicar el porqué el hombre opta por el actuar moral. En realidad, el hombre estaría optando por obedecer la ley teniendo en vista la recompensa que viene de su cumplimiento. Sin embargo, esto no es suficiente, ni siquiera usando los argumentos del propio autor.

Locke afirma en varios pasajes de los *Ensayos* la existencia de la ley natural. Su desafío es explicar la fuente y la posibilidad de conocimiento de tales leyes. Evidentemente, es desechado el innatismo o cualquier inscripción previa de las leyes naturales en la mente o en el alma de los hombres. La tradición también es refutada como origen de las leyes naturales teniendo en cuenta los diferentes hábitos y costumbres entre los varios pueblos y, principalmente, porque cuando buscamos el origen de una tradición podemos encontrar a su autor y, como poseemos las mismas facultades que él, podemos disponerla de forma diferente de aquella establecida por él. Por lo tanto, tal vez, la tradición puede ser considerada un medio para la transmisión de las leyes naturales, pero no su origen. Asimismo, el acuerdo, admitido por Grotius como origen *a posteriori* del conocimiento de la ley natural, también fue apartado por Locke con los mismos argumentos presentados por Hobbes. Según él, las actitudes contrarias a las leyes divinas e incluso criminales pueden ser objeto de acuerdo de la multitud enloquecida no siendo posible, entonces, identificar las leyes naturales partiendo del acuerdo humano. La única forma de conocimiento que escapa ilesa es la experiencia sensorial operada por las facultades de la mente.

Por consiguiente, las leyes naturales no son consideradas diferentes de las demás áreas del saber. Es de la observación del orden del mundo de la que el hombre deduce la existencia de un artífice poseedor

del verdadero poder activo de la creación. Y, más allá de conocer el origen de las leyes naturales, Locke creía que el hombre, también a través de los sentidos y de la razón, sería capaz de conocer las reglas morales por demostración, como en el siguiente pasaje:

La moral es capaz de demostración. La idea de un Ser supremo, infinito en poder, bondad, y sabiduría, de cuya mano de obra somos resultado, y de quien dependemos; y la idea de nosotros mismos, como criaturas racionales, podría, supongo, si es debidamente considerado y perseguido, ofrecer las bases de nuestro deber y las reglas de acción que puedan colocar a la moral entre las ciencias capaces de demostración.¹⁵⁹

Según Locke, las leyes naturales son decretadas por la voluntad de Dios y deben ser aprehendidas por la luz de la naturaleza mediante el ejercicio de la razón humana. En otras palabras, la observación del orden en la naturaleza revela a los hombres cómo deben actuar y una vez demostradas las leyes naturales morales, una vez revelado lo que ese orden exige de ellos como agentes racionales, los hombres pueden evaluar sus comportamientos como correctos o equivocados según estén de acuerdo o no con tales leyes, a semejanza de lo que hacen con los hechos de las ciencias naturales.

Pero, ¿cómo sucede eso en la práctica? Primero es preciso recordar que todas las relaciones, incluso las morales, pueden ser reducidas a una combinación o comparación de ideas simples. A cada idea le corresponde un nombre por el cual es conocida y es a través del nombre

¹⁵⁹ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 318. [Moral capable of demonstration. The Idea of a supreme Being, infinite in power, goodness, and wisdom, whose workmanship we are, and on whom we depend; and the idea of ourselves, as understanding, rational creatures, being such as are clear in us, would, I suppose, if duly considered and pursued, afford such foundations of our duty and rules of action as might place morality amongst the science capable of demonstration.]

por el que los pensamientos de los hombres son transmitidos. Sin embargo, así como cada sensación es exclusiva del individuo, cada hombre posee el arbitrio para relacionar las ideas con las palabras como quiera. Los nombres de las ideas complejas de modos mixtos, como la justicia, representan clases o especies de cosas cada una de las cuales con una esencia. Esas esencias no son más que ideas abstractas en la mente y, como tal, son agrupadas arbitrariamente por el entendimiento, sin modelos o referencias a cualquier existencia real. Pero en ese caso, ¿no sería la justicia un concepto relativo? Locke responde de la siguiente manera:

Pero, aunque estas ideas complejas o esencias de modos mixtos dependen de la mente, y es ella quien las crea con gran libertad, sin embargo, no son hechas al azar, y mezcladas sin ninguna razón. Aunque estas ideas complejas no están siempre copiadas de la naturaleza, sin embargo, siempre se ajustan al fin para el cual se crean las ideas abstractas: aunque sean combinaciones hechas de ideas que están bastantes sueltas, y tienen pequeña unión entre ellas mismas, como varias otras a las cuales la mente nunca les da una conexión que las combine en una idea; no obstante, siempre se hacen para conveniencia de la comunicación que es el fin principal del lenguaje.¹⁶⁰
(Traducción propia)

¹⁶⁰ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 265. [But, though these complex ideas or essences of mixed modes depend on the mind, and are made by it with great liberty, yet they are not made at random, and jumbled together without any reason at all. Though these complex ideas be not always copied from nature, yet they are always suited to the end for which abstract ideas are made: though they be combinations made of ideas that are loose enough, and have as little union in themselves as several others to which the mind never gives a connexion that combines them into one idea; yet they are always made for the convenience of communication, which is the chief end of language.]

Por tanto, Locke reduce las ideas de modos mixtos a una cuestión de lenguaje donde la definición constituye el único medio por el cual el sentido exacto de las palabras morales puede ser conocido. Y también, para evitar los abusos e imperfecciones del lenguaje, las palabras vinculadas a las ideas simples deben ser claras y distintas, y las ideas complejas deben ser determinadas. Esto es especialmente importante en lo que se refiere a las ideas complejas de modos mixtos puesto que tales ideas tienen su origen determinado por la combinación de ideas simples en la mente de los hombres mediante su libre elección y sin modelos previamente establecidos. Por eso, el significado de sus nombres debe ser perfectamente definido a través de la aclaración de sus ideas componentes. Y, si los discursos sobre la moral no son tan claros como los de las ciencias naturales, es porque las definiciones con las cuales los pensadores operan son imprecisas.

Locke creía que a los hombres les sería posible conocer las ideas morales si lograban precisar todas las ideas simples que las componen definiendo así los significados de sus nombres y, usando los términos de manera uniforme y constante, aplicaban en su investigación el mismo método de las verdades matemáticas. Las ideas morales serían, en ese caso, tan dignas de certeza como las ideas de la matemática. Porque la certeza es mera consecuencia de la percepción del acuerdo entre las ideas, y la demostración es la percepción de tal acuerdo por intervención de otras ideas o de términos medios. Así, todo acuerdo entre las ideas produciría conocimiento moral real a semejanza de las figuras matemáticas.

El problema es que las ideas simples que, según Locke, componen las ideas morales son derivadas de las sensaciones, incluso de las sensaciones de placer y dolor que definen el bien y el mal. Por tanto, en último término, lo que fundamenta las leyes naturales morales no son sus ideas componentes reducidas a nombres precisamente definidos; sino las ideas componentes, reducidas a nombres precisamente definidos, reducidos a sensaciones. En otras palabras, no se puede admitir que el

fundamento de la moral en Locke sea la armonía del lenguaje, que la verdadera base de sus ideas morales se encuentre en la teoría hedonística del bien como el propio autor reconoce en el siguiente expresión: “*La virtud generalmente aprobada, no en cuanto innata, sino en cuanto rentable.*”¹⁶¹(Traducción propia)

Ocorre que todas las sensaciones percibidas por el hombre, principalmente las sensaciones de placer y dolor, son estrictamente individuales, cuando no únicas, o sea, lo que le produce placer a una persona puede ser absolutamente diferente de lo que le da placer a otra, y lo que le trae placer a una persona en un determinado momento, puede provocarle incomodidad en otro instante. Luego, los conceptos del bien y del mal son tan diversos como las variaciones individuales del placer y del dolor. De ahí, la dificultad de reconocerse una idea de placer que sea común a un número tan grande de personas que pueda fundamentarse una idea general del *bien* y, consecuentemente, una ley natural moral.

A partir de lo dicho, se puede afirmar: primero, la imposibilidad de una ética demostrativa cuyos elementos sean nombres de sensaciones; segundo, admitir la teoría hedonística del *bien* como fundamento de las ideas morales, lleva a un inevitable relativismo moral; tercero, las leyes naturales morales son incompatibles con la teoría hedonística del *bien*. En el mismo sentido, afirma Norberto Bobbio:

1) ¿Es posible que haya una ciencia moral demostrativa? 2) ¿Los juicios sobre el bien y el mal son juicios de relaciones que presuponen la existencia de leyes? 3) ¿El origen último de nuestras ideas del bien y del mal son nuestros sentimientos de placer y dolor? Así, no se percibe cómo la exigencia expresada

¹⁶¹ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. En Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35, pág. 105. [Virtue generally approved, not because innate, but because profitable.]

en el primer punto está de acuerdo con el inevitable relativismo al que el segundo parece conducir y con el subjetivismo ético consecuente del tercero. Locke sigue por varios caminos secundarios, pero no logra - ni logrará en el porvenir - hacerlos confluir en una sola carretera. Persigue varias ideas, pero no llega a coordinarlas en un sistema coherente.¹⁶² (Traducción propia)

Parece, por tanto, por esta razón que la obra explicativa de las ideas morales nunca llegó a ser escrita por Locke.

La ética racional sería escrita después del Ensayo, esto es, después de la aclaración de que, dados los límites de nuestro conocimiento, sería posible una ética racional. (...) Esa ética racional Locke nunca la llegó a escribir. Si pensamos bien, veremos que las premisas expuestas en el Ensayo eran tales, que harían la empresa extremadamente difícil - por no decir contradictoria.¹⁶³ (Traducción propia)

John Dunn, en el libro titulado *Locke*, refuerza la opinión de Bobbio escribiendo:

De inicio, esperaba que una explicación de la capacidad de conocer de los hombres les mostraría por qué ellos debían vivir tal como él suponía que debían vivir. Pero la teoría del conocimiento que él construyó no mostró nada de eso. En

¹⁶² BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Traducción de Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1997. pág.146.

¹⁶³ BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Traducción de Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1997. pág.134.

consecuencia, su teoría de la razón práctica (de aquello que los hombres tienen buenos motivos para hacer) fue, desde su propio punto de vista, un desastroso fracaso. A diferencia de su teoría del conocimiento, aquella no suministra ni siquiera un núcleo mínimo de una concepción que podamos sustentar.¹⁶⁴
(Traducción propia)

Por todo eso, aunque Locke admite la existencia de leyes naturales, no consigue construir un modelo que las haga cognoscibles y tampoco consigue proponer un sistema moral estable. Muy por el contrario, su construcción moral desembarca en un inevitable relativismo. Siendo éste un argumento más que demuestra la imposibilidad de fundamentar los derechos humanos como derechos universales en el empirismo.

El también empirista David Hume, fue el primer filósofo moderno que tuvo la valentía de asumir el ateísmo y de llevar la defensa del empirismo a las últimas consecuencias, se despojó de las preocupaciones metafísicas y optó por la razón escéptica, de la cual salvó únicamente la irresistible *fuerza de la naturaleza*. En el *Tratado sobre la naturaleza humana* cuyo subtítulo es *Una tentativa de introducir el método experimental de raciocinio en los asuntos morales*, Hume define todos los contenidos presentes en la mente humana como *percepciones* que podrían ser *impresiones* o *ideas*. Las impresiones son fenómenos psíquicos actuales, son percepciones que dan origen a todo conocimiento, como las sensaciones, pasiones y emociones. Las ideas son copias de esas impresiones reproducidas por la memoria y por la imaginación, son percepciones más débiles, semejantes a imágenes tenues. Por tanto, la diferencia entre sentir y pensar está en la intensidad de las percepciones,

¹⁶⁴ DUNN, John. *Locke*. Traducción de Luis Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2003. p. 8.

siendo el pensamiento las percepciones más débiles y, las sensaciones las percepciones más vivas.

Las impresiones son dadas y, por tanto, no constituyen ningún problema psicológico. Ya las ideas, cuando se recuerdan carecen de algo que confirme su validez. Las ideas simples son fácilmente remitidas a sus impresiones correspondientes. La dificultad está en las ideas complejas como substancia, existencia, causa, y *yo*. Las ideas complejas son fruto de las impresiones complejas o de la combinación de ideas simples y/o complejas que acontece en el intelecto según el *principio de la asociación*. Hume explica tal principio como

una fuerza suave, que en general prevalece, y que es la causa por la cual, entre otras cosas, los idiomas se corresponden de modo tan estrecho unos con otros: pues la naturaleza de alguna forma apunta a cada uno de nosotros las ideas simples más apropiadas para ser unidas en una idea compleja.¹⁶⁵ (Traducción propia)

Esa unión entre las ideas se debe a la atracción provocada por las cualidades de la semejanza, de la contigüidad en el tiempo o en el espacio y de la causa y efecto. Por tanto, para usar una idea compleja es preciso identificar sus impresiones correspondientes.

La idea de substancia, por ejemplo, es tenida como el *no sé qué*, como dice Locke, que sostiene todas las cualidades, pero no se confunde con ellas; o el *quid* que sirve de pilar para las impresiones, pero que no corresponde a ninguna de ellas. Siendo así, no hay ninguna impresión que se corresponda con la idea de substancia, ésta no pasa de

¹⁶⁵ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 34.

ser fruto de nuestra imaginación. Hume aplica este mismo raciocinio a la idea de existencia y concluye que las ideas complejas de substancia y de existencia no son nada más que una *imagen* en el intelecto y, como tal, *individual y particular*. Así, Hume niega la existencia de ideas universales. Para él, tales ideas se deben solo al *hábito*. Es decir, la semejanza entre 'las ideas de las cosas' hace que sean designadas por el mismo nombre que a su vez despierta en la memoria una de aquellas ideas particulares. Sin embargo, Hume no explica cómo la mente es capaz de asociar ideas semejantes o por qué esto se vuelve un *hábito*, únicamente califica esa circunstancia como *extraordinaria*.

El *hábito* también es el fundamento de la idea de *causa y efecto*, esto es, el nexo entre causa y efecto deriva exclusivamente de las sucesivas experiencias en las que una percepción sigue otra. Siendo así, cualquier afirmación relativa al porvenir no tiene ningún fundamento, no pasa de ser una creencia. “*Así, de ontológico-racional, el fundamento de la causalidad se vuelve emotivo-arracional, o sea, se transfiere de la esfera de lo objetivo hacia la esfera de lo subjetivo.*”¹⁶⁶

¿Pero cómo explicar el *yo*? A pesar de no haber ninguna experiencia que le corresponda, Hume reconoce que todas las percepciones hacen referencia al *yo*. Por tanto, el *yo* debe ser solo un haz de percepciones, impresiones e ideas. Esta conclusión es bastante coherente con los demás aspectos de la doctrina humeana, pues si hubiese una impresión exclusiva del *yo*, debería permanecer estable durante toda la existencia del hombre que, para el empirismo, no es posible dado que no hay ninguna impresión constante e invariable. En resumen, si tanto los hombres, como los objetos, no pasan de un haz de impresiones reunidas caprichosamente, queda solo la creencia en la existencia del *yo* y del mundo exterior, o sea, la realidad no pasa de un haz de percepciones.

¹⁶⁶ REALE, Giovanni y DARIO, Antiseri. *História da Filosofia – Vol. II*. Revisores L. Costa y H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 567.

Hume pretendía convertirse en el Newton de la naturaleza humana, pero la aplicación del *método experimental* al hombre solamente le permite ver el instinto, las pasiones y las sensaciones, volviendo la potencia racional y espiritual del hombre intangible y, por tanto, incomprensible, y acaba por reducir al hombre a una naturaleza casi animal. En las palabras de Giovanni Reale y Dario Antiseri: “Y, de ese modo, la “conquista de la capital” (la conquista de la “naturaleza humana”) como la entiende Hume, en vez de llevar a la conquista de vastos territorios, llevará fatalmente a su pérdida, como pueden demostrar los resultados escéptico-irracionalistas de los desarrollos ulteriores de su filosofía.”¹⁶⁷

Es desde estos presupuestos desde los que Hume expone su crítica a los sistemas morales fundados en leyes naturales y elabora un sistema moral compatible con el empirismo. La crítica se compone de dos grandes argumentos: en el primero, defiende la inercia de la razón y presenta sus desdoblamientos; en el segundo, alerta hacia el hecho de que ningún filósofo explicó cómo es posible conocer las leyes naturales morales y presenta dos condiciones para que tal demostración se realice, para finalmente, refutar las dos.

En el Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana* titulado *De la moral*, Hume empieza su crítica recordando que ya había probado en los libros anteriores que “la razón es enteramente inerte”¹⁶⁸, o sea, incapaz de impedir o producir ninguna acción o afecto. Y, si la razón es impotente tanto en los asuntos naturales como en los asuntos morales, ¿cómo puede la moral influir sobre las acciones y afectos? La influencia de la moral sobre las acciones y afectos solamente es posible cuando despierta pasiones. Estas sí son capaces de mover al hombre. La razón sirve solo para

¹⁶⁷ REALE, Giovanni y DARIO, Antiseri. *História da Filosofia – Vol. II*. Revisores L. Costa y H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 559.

¹⁶⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 498.

declarar la verdad o falsedad de las relaciones entre ideas según haya acuerdo o no entre ellas. Las pasiones son originales, no dependen de ninguna otra impresión o idea, no se refieren a ninguna otra pasión, son completas en sí mismas y, por tanto, no pueden ser objeto de una evaluación comparativa por la razón. Siendo así, es imposible declararlas en acuerdo o desacuerdo con algo, verdaderas o falsas, racionales o irracionales.

Este primer argumento lleva a Hume a las siguientes conclusiones: primero, las acciones no extraen su mérito de la razón; segundo, la razón no puede ser el origen de la distinción entre el *bien* y el *mal* moral. Como mucho, las acciones pueden ser consideradas laudables o no, pero no pueden ser objeto de evaluación de la razón, o sea, no cabe a la razón juzgar las acciones como buenas o malas. Sin embargo, Hume no niega que la razón tiene alguna influencia sobre la acción, pero la admite solamente por vía indirecta, o sea, cuando despierta alguna pasión o cuando descubre una cierta conexión entre causa y efecto que revele los medios para el ejercicio de alguna pasión. En esta segunda hipótesis, puede ocurrir que la razón formule juicios falsos que influyan en las pasiones e, indirectamente, en las acciones, provocando la impresión de que tales acciones son contrarias a la razón. De ahí la impresión errónea de que una acción va en contra de la razón. Es más, si así fuese, tales actos no podrían ser considerados irracionales o inmorales porque serían involuntarios.

Si el *bien* y el *mal* moral fuesen definidos por el acuerdo o desacuerdo de esos juicios, tal distinción debería producirse siempre que determinada relación se presentase independientemente de las circunstancias, como escribe Hume, no habría ninguna diferencia entre la cuestión decir respeto a una manzana o a un reino. Es decir, lo que valdría es la forma sin importar el contenido. Ese acuerdo o desacuerdo no admitiría variaciones de grado, las virtudes y los vicios serían todos iguales. Se podría entonces argumentar que, aunque un error de hecho pudiese no ser un crimen, un error de derecho seguramente lo sería pudiendo volverse

fuelle de la immoralidad. Sin embargo, tal proposición no se sostiene porque implicaría admitir la existencia real de una distinción entre el *bien* y el *mal* moral. En definitiva, Hume afirma, sin mayores explicaciones, que las acciones jamás causan ningún juicio, sea verdadero o falso, en el agente que las realizó, solamente causan este efecto en terceros.

En el primer argumento, Hume parte de los presupuestos empiristas presentados por él en los dos primeros libros del *Tratado* para hacer su crítica. En el segundo argumento, además de los presupuestos empiristas, se plantea un desafío para todos los naturalistas, pero, principalmente, para los naturalistas racionalistas.

El empirismo ya se había mostrado incompatible con los sistemas morales fundados en leyes naturales y esto queda claro en el primer argumento de Hume en el que sostiene la imposibilidad de compatibilizar la razón pasiva empirista con el conocimiento de las leyes naturales morales. Ya los racionalistas, aunque podían rechazar tal argumento por estar basado en presupuestos empiristas, no pudieron despreciarlo porque, a pesar de alabar la potencia de la razón, no habían demostrado cómo sería posible conocer las leyes naturales morales. En las palabras de Hume: “*Si el pensamiento y el entendimiento por si solos fuesen capaces de fijar los límites de lo cierto y de lo equivocado, la cualidad de virtuoso o vicioso tendría que estar en algunas relaciones de objetos, o entonces ser una cuestión de hecho, descubierta por nuestro raciocinio.*”¹⁶⁹(Traducción propia)

Teniendo como cierto que todo el conocimiento proviene de las sensaciones, el filósofo que quiera defender la existencia de leyes naturales morales tiene frente a sí dos posibilidades: u opta por el examen de las relaciones entre los objetos o aguarda su revelación como cuestión de hecho. Si las leyes naturales morales pueden demostrarse desde la

¹⁶⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 503.

observación de las relaciones, debe limitarse a aquellas relaciones claras y distintas, tales como: la semejanza, la contrariedad, los grados de las cualidades y las proporciones de cantidad y número. Estas relaciones deben aplicarse tanto a la extensión como a las acciones, pasiones y voliciones y, por tanto, a los objetos inanimados, animados irracionales y animados racionales. Sin embargo, la experiencia revela que a través del análisis de estas relaciones de objetos es imposible identificar las leyes naturales morales. En otras palabras, las ideas de las relaciones no son el origen de las leyes naturales morales.

Además, como la razón no es la fuente de las acciones o de los afectos, sino indirectamente, la distinción entre el *bien* y el *mal* moral debería limitarse a la relación entre las acciones internas de la mente y los objetos externos que las provocaron. Esto es, las distinciones morales deberían ser reveladas desde la relación entre la acción interna y el objeto externo. Además, Hume llama la atención de que una cosa es conocer las leyes naturales morales y otra cosa es conformar la voluntad de acuerdo con dichas leyes. Aquí, una vez más la crítica de Hume consiste en analizar proposiciones de la naturaleza racionalista desde presupuestos empiristas. Como la razón es inerte y el nexo entre la causa y el efecto no pasa de *hábito*, no hay conexión necesaria entre una mente bien intencionada y el actuar moral, o sea, aunque el hombre conociese las leyes naturales morales, la razón no sería capaz de moverlo en esta dirección y, aun cuando esto fuese posible, no habría ninguna garantía de resultado en el actuar moral, pues la causa y el efecto no tienen una conexión necesaria.

Aquellos que opten por demostrar las leyes naturales morales como cuestiones de hecho también deberán encontrar dificultades teniendo en cuenta que de la observación de una acción criminal cualquiera no es posible inferir su vileza, se encuentran únicamente sus pasiones, voliciones y motivos. Es decir, de la acción no se capta el valor, solo la motivación del agente. La cualificación del acto solamente ocurre cuando el hombre se vuelve a su yo íntimo y percibe un sentimiento de

desaprobación. En las palabras de Hume, “*Aquí hay un hecho, pero él es objeto de sentimiento [feeling], no de razón. Está en nosotros, no en el objeto.*”¹⁷⁰ (Traducción propia) De esta forma, la distinción moral entre el *bien* y el *mal* puede ser comparada a la percepción de cualidades como el color, el calor y el sonido que no son atributos del objeto, sino percepciones de la mente.

Éste es el argumento conocido como falacia naturalista a través de la cual Hume se opone a la posibilidad del conocimiento de las leyes naturales morales por medio de la razón. Niega que del ser sea posible conocer el deber ser.

En todo sistema de moral que hasta hoy he encontrado, siempre he notado que el autor sigue durante algún tiempo el modo ordinario de razonar, estableciendo la existencia de Dios, o haciendo observaciones respecto de los asuntos humanos, cuando, de repente, me sorprende al ver que, en vez de las cópulas proposicionales usuales, como es o no es, no encuentro una sola proposición que no esté conectada a otra por un debe o no debe. Ese cambio imperceptible es, sin embargo, de la mayor importancia. Pues, como ese debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, ésta necesitaría ser notada y explicada; al mismo tiempo, sería necesario que se diese una razón para algo que parece enteramente inconcebible, o sea, como esa nueva relación puede ser deducida de otras enteramente diferentes.¹⁷¹ (Traducción propia)

¹⁷⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 508.

¹⁷¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Deborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 509.

La propuesta de Hume respecto a la moral empieza por la proposición de que incluso la voluntad puede ser reducida a percepciones ya que el origen de las acciones está en las sensaciones del placer y del dolor. Esa posición trae serias implicaciones a la libertad. Pues, si así fuese, la voluntad estaría determinada por objetos externos, o sea, los actos estarían determinados por las pasiones y no por la razón. En otras palabras, la razón inerte sería incapaz de modificar un empuje de la pasión. De esta forma, el *bien* y el *mal* moral no podrían estar determinados por la razón siendo necesario encontrar otro fundamento para la vida moral. El fundamento debería ser el sentimiento de placer y dolor, pero un sentimiento desinteresado. En sus palabras: “*Es solamente cuando un carácter es considerado en general, sin referencia con nuestro interés particular, que causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo.*”¹⁷²(Traducción propia)

Para explicar este salto de la sensación individual del placer y del dolor hacia este carácter general moral, Hume propone el siguiente ejemplo:

Aunque es cierto que la voz melodiosa nos da naturalmente un tipo particular de placer, le resulta difícil a alguien darse cuenta de que la voz de su enemigo es agradable, o admitir su musicalidad. Pero una persona de audición refinada y con autodominio es capaz de separar esos sentimientos [feelings], y conferirle elogios a quien los merece.¹⁷³ (Traducción propia)

Se pregunta entonces: ¿qué es este autodominio? ¿Esta fuerza capaz de enunciar un juicio moral a pesar del empuje de la pasión?

¹⁷² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Deborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 34

¹⁷³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traducción de Deborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 512.

¿No sería la razón? ¡De ninguna manera! Para Hume, la razón es inerte, incapaz de mover un único dedo del hombre en ninguna dirección, salvo si esto puede generar placer, satisfacer una pasión o afecto. Además de inerte, la razón no es el origen de las atribuciones de la causalidad, para Hume, la causa y el efecto no pasan de una creencia derivada del *hábito* de percibir las cosas en una determinada secuencia. Desaparecen los conceptos ontológicos como sustancia y yo, pues todo se reduce a un haz de sensaciones. En las palabras de García Morente: “*El psicologismo, a la outrance del empirismo inglés, volatilizó el problema lógico y el problema metafísico, y ésta es justamente la característica del positivismo.*”¹⁷⁴ Sin embargo, Hume no niega que haya cierta regularidad en las cosas, pero solo como consecuencia de la creencia del hombre. Es el *hábito* que se vuelve verdad. Por eso, además de predecesor del positivismo, Hume es también predecesor del pragmatismo.

Así, para el empirismo, la principal motivación del actuar humano es la búsqueda de la felicidad, más específicamente la búsqueda del placer. La razón es incapaz de dirigir la voluntad. Y, en este sentido, puede ser llamada razón débil. Pues, además de no tener la potencia para conocer los universales, también es incapaz de mover al ser humano. Por tanto, para los empiristas, la razón es doblemente débil, gnoseológica y moralmente. Evidentemente, ante tal sistema moral no hay ninguna ley, regla, imperativo, máxima o valor que pueda ser considerado ontológicamente universal, universalmente cognoscible, y universalmente conductor del actuar humano.

Estas son algunas razones más para descartar el empirismo, y las corrientes de él derivadas, como fundamento para los derechos humanos comprendidos como derechos universales.

¹⁷⁴ GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofía.I: Lições preliminares*. Traducción de Guilherme de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1930. p. 190.

VI.1.b. Crítica al relativismo

El pensamiento de Nietzsche ya fue abordado en el capítulo sobre Antropología filosófica. Aquí, será analizado cómo alcanzan el relativismo y el irracionalismo nietzscheano el orden moral. En primer lugar, debido a la crítica que formula a los orígenes de la moral occidental: el pensamiento socrático-platónico y la creencia judaico-cristiana. En segundo lugar, debido a la alternativa moral que propone.

La disensión de Nietzsche contra los valores occidentales permea toda su obra, pues presenta una serie de críticas al modelo antropológico asumido por la tradición greco-cristiana. Es posible condensar sus críticas en dos principales: la ambición por el infinito y la creencia en la racionalidad. El hombre tiene una existencia angustiada porque no acepta su condición de vida. La vida es la *voluntad de poder* y su movimiento característico es el *eterno retorno*. La *voluntad de poder* es la forma como la vida se da. El *eterno retorno* es la manera como Nietzsche ve el tiempo propio de la vida. La inspiración para esta comprensión puede ser encontrada en la Grecia presocrática cuando la vida se entendía como movimiento que se mueve desde sí mismo. La vida es esto que desde sí se mueve a sí mismo, no hay nada más allá. Por tanto, la vida es el movimiento autónomo de exposición, o mejor dicho, de auto-exposición. Siendo así, la mejor traducción tal vez fuese 'voluntad para', 'voluntad en dirección'. El *eterno retorno* trae una idea de reconquista sobre sí mismo, o sea, un retorno que no desprecia las etapas anteriores, pero las supera.

Es bajo esta perspectiva que Nietzsche presentará su crítica a la tradición greco-cristiana y defenderá la necesidad de superación de la metafísica. Para Nietzsche, el pensamiento greco-cristiano causó deformaciones en el espíritu humano y, por esta razón, necesita ser

superado. Su principal blanco es el cristianismo, pues es la religión de la compasión. Y la compasión es el sentimiento más degradante del que el hombre puede ser capaz.

Es la compasión la que propicia el auto-compadecimiento y acaba por generar la horda, una masa amorfa mal dispuesta para la vida. En otras palabras, la explicación metafísica cristiana permite al hombre compadecerse en la medida que encuentra en el infinito la compensación para el dolor de su existencia. La compasión no pasa de una manera de esquivar la propia vida. De ahí, el hombre no vive su dolor, no enfrenta su propia existencia, no asume su forma de vida. Por eso, en *Así habló Zaratrusta*, cuando el jorobado pide que le quite el fardo, Zaratrusta se lo niega, pues de esta manera estaría retirando su espíritu, o sea, retirando su forma de vida.

El humanismo cristiano al prometer la eternidad no permite que el hombre viva su forma de vida, le retira su modo propio de ser, dejándolo amorfo. Ocurre que el hombre no puede escoger no vivir, no puede escoger no escoger, porque ya está lanzado a la vida y, entonces, entre ningún sentido y algún sentido, el hombre siempre prefiere algún sentido aunque éste pueda llevarlo a la destrucción.

En este contexto es posible entender mejor el aforismo nietzscheano de que 'cuando el hombre tiene un por qué vivir, soporta casi todo como vivir'. En otras palabras, el hombre prefiere vivir por el nihilismo europeo, a no vivir. Esta es una de las ideas trabajadas en la *Genealogía de la Moral*.

Ocurre que cuando Nietzsche habla de vida, está hablando de la *voluntad de poder*. Para el autor la vida es gratuidad, es el aparecer que se impone, es el movimiento de reconquista que se realiza alterando se, la vida es movimiento, es vivir deseando la vida como ella es. Solo que la vida puede asumir formas que le son degradantes, es lo que ocurre en el caso del cristianismo. No está bajo el control del hombre decidir sobre la vida, le cabe vivir, ser, existir y, en este ámbito, tiene elección.

En el *Nacimiento de la Tragedia*, cuando Nietzsche aborda el socratismo se puede percibir las raíces de la idea del *espíritu de venganza*. Para Sócrates, la razón guiada por el principio de la causalidad es capaz de conocer lo que es la realidad y corregir sus problemas. La razón sería un instrumento de certeza y de control sobre la realidad. Esta idea de corregir, transformar y controlar, unida a la idea cristiana de la vida como castigo y expiación, dará origen al *espíritu de venganza*, pues el hombre pasará a reivindicar la posibilidad de corrección de la vida.

El *espíritu de venganza* es la disensión del hombre contra el tiempo, contra la vida, una tentativa de dominación y corrección de la existencia. Aunque la voluntad no lo logre, buscará una serie de artificios para intentar alcanzar su objetivo.

La cristiandad propone que a través de la expiación o del castigo que el hecho puede ser deshecho y en ese deshacer estaría la *redención*. Sería algo como readquirir una instancia anterior a ese hecho, o mejor, ese mal hecho. Esta instancia sería un estado de inocencia, de pureza y de bien. Esa idea de existencia como castigo deriva de un derecho eterno. Si la vida es en sí expiación, para redimirse de la vida es preciso poder querer para atrás, es preciso poder volver, volver a una instancia anterior a eso que es la vida, anterior al hecho, anterior a ese hecho.

Ocurre que la vida es un elemento en el cual estamos desde siempre arrojados. No hay elección, simplemente se vive. El hombre no es culpable de su vida o de su existencia, el hombre es arrojado a la vida con su finitud, con su incertidumbre, con la indeterminación. La idea de existencia culpable implica responsabilidad, como si el hombre fuese la causa de un algo y, así, pasa a sentirse como el responsable, como el autor de un algo que no fue tan bueno, o que no debería haberlo sido. Ese sentimiento de culpa viene con cierto remordimiento, con cierta lamentación, con cierta amargura, lo que pone al hombre en la situación de transponerse para la instancia anterior a la realización de ese acto que

debe ser deshecho. El presupuesto es que la expiación o el castigo lograría eso. Es justamente esto lo que Nietzsche condena puesto que ningún hecho puede ser deshecho. Admitir tal hipótesis es una insensatez.

El hombre se rebela entonces contra la vida porque es incapaz de aceptarla como gratuidad. El hombre vive como un espíritu subvertido, es decir, vive un *espíritu de venganza*. Esto debido a que es incapaz de recibir un don, una pura donación gratuita. No logra aceptar que la vida es un don, un desbordamiento, una gratuidad, un puro regalo y no se debe preguntar por el autor. No se debe preguntar qué lo dio y por qué lo dio. Ese preguntar qué lo dio y por qué lo dio sería una ingratitud, lo que se da no tiene autor, ni por qué, ni para qué, es un desbordamiento y ese desbordamiento es darse a la existencia, es encontrarse con la vida. La vida es vivir y ser es siendo.

Por tanto, hay únicamente una salida, el hombre tiene que ser hombre, como la vaca es vaca, como la piedra es piedra, es decir, la piedra y la vaca no quieren ser hombre, el hombre tiene que ser lo que necesitar ser, solo hombre. Realizar esa su humanidad siendo únicamente hombre, asumiendo su destino, aceptando la característica de saber hacer, aceptando la necesidad de hacer y realizándose haciendo, es decir, es haciendo que el hombre viene a ser lo que es, libera la posibilidad propia de él.

Así, el hombre está suelto. Expulsado en el mundo sin ningún parámetro, imposibilitado para conocer ningún universal, está preso en un mundo contingente, abandonado a su propia suerte. Sin embargo, ese modo de ver implica una completa irresponsabilidad para con el actuar, para con los acontecimientos. El hombre está entregado a sus instintos, afectos, deseos y placeres. Y, en la búsqueda por su satisfacción, le es legítimo actuar por cualquier medio, sin culpa. Le queda luchar por la propia vida con los medios de los que dispone. El hombre debe vivir el regalo y preocuparse de sí, consigo mismo, los comportamientos que le garantizan el éxito son, por tanto, plenamente justificables.

En este sentido, el sistema moral propuesto por el cristianismo y por el racionalismo es una construcción para dominar a los otros, una construcción de los débiles para subyugar a los fuertes. La *moral del resentimiento* considera buenos los comportamientos como el desinterés, el sacrificio de sí mismo y el sometimiento. En la visión de Nietzsche, la *moral de los esclavos*, que solamente sirvió para debilitar al hombre, prevaleció.

Pero, ¿para qué hablar de un ideal más noble? Inclinémonos ante hechos consumados: el pueblo es el que venció; «los esclavos», «el pueblo», «el rebaño» llamadlo como queráis, si es a los judíos que se debe, nunca ningún pueblo tuvo misión histórica más brillante. Fueron abolidos los amos, triunfó la moral del pueblo. Si decís que fue un veneno, fue un veneno saludable. La redención del género humano está en el buen camino: todo se judaíza, se cristianiza, y se aplebeya a los ojos de manera visible.¹⁷⁵(Traducción propia)

Y más:

No hay que embellecer ni ornamentar el Cristianismo: trabó una guerra a muerte contra el tipo de hombre superior, expulsó todos los instintos fundamentales de tal tipo, y de esos instintos destiló el mal, el pernicioso - el hombre fuerte como el típicamente abominable, el hombre «destierro». El Cristianismo tomó partido de todo lo que es débil, bajo, fallido, hizo de la oposición a los instintos de conservación de la vida fuerte, un ideal; e incluso corrompió la razón en las naturalezas intelectualmente más fuertes, al enseñar a tener los valores superiores de la

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Para a Genealogia da Moral*. Traducción de Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1983. p. 29.

intelectualidad como pecaminosos, como desorientadores, como tentaciones. El más lamentable ejemplo: la corrupción de Pascual, que creía en la corrupción de su razón en virtud del pecado original; estaba corrompida, es cierto, ¡pero solo por su Cristianismo!¹⁷⁶ (Traducción propia)

En oposición al cristianismo, Nietzsche propone la *moral aristocrática*, la moral de los fuertes. Esta es la triunfal afirmación de sí, de la fuerza. La *moral del orgullo* es la moral de aquella parcela superior, destinada a dominar a los inferiores.

Lo esencial en una buena y sana aristocracia es que ésta no se sienta como función, sea de un rey o de una comunidad, sino el último significado y la más alta justificación de ellos, y que reciba de buena conciencia el sacrificio de innumerables individuos, que, a causa de ella, deban reducirse a ser hombres incompletos, esclavos, instrumentos. Su credo fundamental debe resumirse en ese. Que la sociedad no deba existir por la propia sociedad, sino simplemente como base, para servir de sustentáculo, de medio de elevación para una especie elegida de ser, para que pueda alcanzar sus altas habilidades y de modo general, una *existencia más elevada*; al lado del bejuco fijado en el suelo de la Isla de Java, el *bejuco matador* - que se ata al roble para que asciendan por encima de él y para lanzar a la espléndida luz del sol la pompa de sus flores y exponer de esa manera al mundo su felicidad.¹⁷⁷ (Traducción propia)

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Traducción de Artur Morão. Lusofonia, 1992. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_o_anticristo.pdf [Acceso el 28 de julio de 2009, 23:43.]

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Traducción de: Mário Pugliese. São Paulo: Editora Hemus, 2004. p. 212.

Por los pasajes arriba descritos, es evidente el desprecio de Nietzsche por ciertos individuos considerados más débiles. Niega la existencia de una naturaleza humana, niega que haya características comunes a todos los seres humanos, niega la racionalidad. Si hay alguna semejanza entre los seres humanos es el hecho de que estén en el tiempo, prisioneros de sus propias vidas y condenados a escoger. Sin embargo, algunos son naturalmente superiores, componen una aristocracia, una especie elegida destinada a dominar a los considerados inferiores, los espíritus débiles. Así, está justificado el uso que se haga de ellos con el objetivo de propiciar la felicidad de una casta más elevada.

Ante lo expuesto, creo que no es necesaria una gran argumentación para afirmar la incompatibilidad de todo el pensamiento nietzscheano con los derechos humanos. Cabe una cita más:

el veneno de la doctrina «derechos *iguales* para todos» - el Cristianismo lo sembró por principio; el Cristianismo, desde los más secretos lugares de los malos instintos, hizo una guerra a muerte contra todo el sentimiento de reverencia y de distancia entre hombre y hombre, esto es, contra el *presupuesto* de todo el avance, de todo el crecimiento de la cultura; hizo del *ressentiment* de las masas su *arma principal en contra de nosotros*, contra todo lo que hay de noble, de alegre, de magnánimo sobre la Tierra, contra nuestra felicidad en la Tierra... Conceder la «inmortalidad» a cada Pedro y Paulo fue hasta ahora el mayor y el más pérfido ataque a la humanidad *noble*. ¡Y no subestimemos la fatalidad que del Cristianismo deslizó para la política! Hoy, nadie más tiene el coraje de los privilegios, de los derechos de dominación, del sentimiento de reverencia por sí y por sus pares - *de un pathos de la distancia...*¹⁷⁸

¹⁷⁸ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Traducción de Artur Morão. Lusofonia, 1992. Disponible en: http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_o_anticristo.pdf [Acceso el 28 de julio de 2009, 23:43.]

Y más:

La grandeza de un 'progreso' se mide por la masa de todo aquello que le tuvo que ser sacrificado; la humanidad como masa sacrificada a la prosperidad de una única especie más fuerte del ser humano - eso *sería* un progreso...¹⁷⁹

Afirmar que es plenamente justificable el uso de algunos seres humanos para propiciar la felicidad de otros genéticamente superiores es la forma más degradante de entender la Humanidad. Por todo lo expuesto, no parece haber duda de las razones por las cuales se puede considerar a Nietzsche como el filósofo del nazismo.

VI.2. Husserl

El presente apartado se inicia con una cita de Husserl con la finalidad de revelar desde luego su posicionamiento a favor de la idea de libertad como *autonomía*.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero, sin embargo,

¹⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral*. En Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 316.

dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la idea de autonomía, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación entre persona individual y comunidad, gracias a su solidaridad inmediata y mediata en todas las líneas de intereses: ellas son solidarias en la concordancia como en la discordancia, y en la necesidad de no realizar plenamente la razón de la persona aislada, sino como razón de la persona en comunidad (y recíprocamente).¹⁸⁰ [Subrayado mío]

En el capítulo anterior se explicaron los tres modos de relación entre la *conciencia* y la *realidad*. En el primero, llamado *actitud natural*, la conciencia es pasiva ante el mundo, únicamente recibe las informaciones y las opera. En el segundo, tiene lugar la *actitud fenomenológica*, cuando empieza la *reducción eidética*, la conciencia intencional abandona la esfera de lo particular y avanza en el sentido de lo universal. En el tercero, ocurre la *reducción trascendental* cuando el sujeto toma conciencia de sí como agente de todo el proceso, se comprende como parte de la realidad dada, pero al mismo tiempo por encima de ella, pues cumple el papel de desvelarla.

El sujeto percibe entonces que su relación con el mundo no es una relación de igualdad. A pesar de que gran parte de sus acciones están limitadas por las esencias que le son dadas, el sujeto es activo tanto

¹⁸⁰ HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Traducción de Elsa Tabernic. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.p. 136.

en el proceso de conocimiento como en su actuar. Aunque el mundo y su orden sean independientes, el sujeto en su relación con los objetos tiene un margen de acción, hasta de manipulación. Puede interferir en el mundo, puede modificar la relación, puede prever situaciones, pero siempre dentro de los límites y reglas de la realidad independiente de la subjetividad. Y, a través de su relación con los objetos, es capaz de comprender la relación de los objetos entre sí y de estos con los otros. Es capaz de explicar fenómenos naturales, de prever ciertos acontecimientos con alto grado de seguridad, de manipular e incluso controlar la naturaleza.

Además de aplicar el *método fenomenológico* a las ciencias de la naturaleza, Husserl lo aplica también a las *ciencias del espíritu* donde el principal foco de atención pasa a ser el hombre y sus vivencias, en sus palabras:

Volvamos ahora la mirada de la corporeidad humana a la espiritualidad humana, el tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas, el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como correlativamente, a las obras creadas. La vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como la familia, la nación, la supra-nación. La palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa la vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: la vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica.¹⁸¹ [Subrayado mío]

¹⁸¹ HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Traducción de Elsa Tabernic. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.p.76

La Ética, la Moral y el Derecho forman parte de las *ciencias del espíritu* y carecen de una Metafísica de las Costumbres, o de una Filosofía Práctica. Para Husserl, falta la ciencia *apriorística* práctica, es decir, la *mathesis universalis del espíritu y de la humanidad*. Falta el sistema científicamente desarrollado de lo racional puro, de verdades enraizadas en la *esencia* del hombre. Sería una ciencia que posibilitaría la clarificación racional de los hechos empíricos, tal como la matemática pura posibilita la aclaración de la naturaleza por la ciencia natural empírica. Evidentemente, tal ciencia debería considerar la peculiaridad de las *ciencias del espíritu*, pues entra en escena aquí la “*proposición normativa según normas generales, que pertenecen a la esencia apriorística de la humanidad “racional”, y la dirección de la propia praxis factual de acuerdo con tales normas*”¹⁸².

Aunque Husserl no ha dejado una obra específica sobre Filosofía práctica, dio inicio a la elaboración de esa *ciencia práctica apriorística* y ofreció preciosas pistas que permiten desarrollar una Fenomenología práctica.

También aquí la conciencia tiene tres *modos* de relación con la realidad. En el primero, el sujeto asume una postura pasiva y descriptiva de la realidad, una *actitud natural*. Le es dado todo. En la mejor de las hipótesis, intenta producir una “ciencia” práctica extrayendo de los hechos leyes que permitan una mejor eficacia y algún grado de previsibilidad. Es la esfera de la actuación del Positivismo y también de aquellos que intentan aplicar el método fenomenológico exclusivamente a las leyes.

El Positivismo así como las ciencias naturales aún están en la esfera de la descripción. Es importante, tiene su importancia. Pero es

¹⁸² HUSSERL, Edmund. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Traducción de Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p.23.

solamente una ciencia de hechos, no una ciencia de esencias, solo explica lo dado.

En cuanto a la aplicación del *método fenomenológico* a las leyes, hay dos posibilidades: primero, descubrir la esencia de la *ley*, la característica que convierte un mandamiento en una ley, o sea, se investiga la *idea* de ley; segundo, examinar el contenido de una ley a fin de revelar el *valor* que ella busca garantizar. En este caso, se revela solo aquel *valor* específico, manifiesto en aquella ley determinada, protegido por un ordenamiento jurídico concreto.

Pero lo que se busca aquí no es eso. Es el fundamento de los derechos humanos que como tales no están limitados en el tiempo y en el espacio, sino que deben ser la base para todas las relaciones humanas, los derechos de los seres humanos, los derechos de la humanidad. Su fundamento no es, ni nunca podrá ser una ley, sino los seres humanos, su esencia. Es de ahí de donde se deriva el valor base que debe sostener los ordenamientos jurídicos que pretendan armonizar las libertades iguales.

Es preciso destacar que una cosa es encontrar el fundamento de los derechos humanos y otra es encontrar la esencia de determinado ordenamiento jurídico. Es de vital importancia identificar qué valores sostienen determinadas leyes y sistemas legales a fin de apurarlos desde sus fundamentos. Lo que nos proponemos aquí no es eso, sino algo más amplio *atemporal* y *aespacial* como los derechos humanos.

VI.2.a. Empatía

En el segundo modo de conciencia tiene lugar la *reducción eidética*, cuando el sujeto se dedica a la investigación de las *esencias* tiene inicio la *actitud fenomenológica*. En el caso de las *ciencias naturales*, el examen recae sobre las esencias de los objetos. En el caso de las *ciencias del espíritu*, falta la ciencia que investigue la *idea de hombre*, la idea de un ser espiritual, que vive una “vida de conciencia”. Pues, de la misma forma que la conciencia intencional vivencia el objeto, también es capaz de vivenciar a los otros. En el *acto de la vivencia*, además de tener la evidencia de lo particular tiene también la evidencia de su esencia. Percibe al otro en su individualidad y también lo que en él hay de universal. Y, aunque no logra dar una definición precisa de *ser humano*, logra vivenciar su esencia desde el primer instante del contacto. En la primera relación establecida con el otro retiene su característica fundamental.

La vivencia está compuesta, entonces, por el acto de conciencia, la *noese*, la vivencia vivida por el sujeto, y por lo dado, el *noema*, que se vive del otro. El *noema* está constituido por lo particular, la vivencia de aquel individuo único, y también, por su esencia, que es universal. Este universal es la manifestación de una *necesidad esencial* que a su vez es reflejo de una *universalidad esencial*. Lo curioso es que, después de las primeras vivencias de la infancia, no es preciso estar en la presencia del otro para vivenciarlo. Esto puede darse de muchos modos, a través de un recuerdo, de la imaginación, al mirar una fotografía, al oír una voz o simplemente al leer el nombre de una persona.

Sin embargo, esas son las mismas herramientas que el sujeto dispone para conocer cualquier objeto y queda entonces la pregunta: ¿Qué permite la diferenciación inmediata entre el otro y los demás objetos? ¿Que posibilita el reconocimiento de mi semejante de manera instantánea? Es el *acto de conciencia* llamado *empatía* [*Einfühlung*] lo que está en la

base de las relaciones intersubjetivas y, por tanto, en la base de toda construcción fenomenológica práctica.

Así, la vivencia es *noético-noemática*, es decir, está compuesta por el acto de conciencia, la *noese*, y por lo dado, el *noema*. Cuando tengo la vivencia del otro, la *noese* es llamada *empatía*, es el acto de conciencia específico de aprehensión de otros yos, y el *noema* es el otro yo. Lo dado evidencia el individuo, único, particular e irrepetible, y simultáneamente revela lo que en él hay de esencial, su universalidad compartida por mí y por todos los otros egos.

Percibir al otro no es nada difícil, es instantáneo e inevitable. Al final, la esencia del otro es como la mía. A través de ese acto de conciencia es posible percibir al otro como semejante, pero no como igual. Y ello porque el *acto de retención* del otro, así como cualquier otro *acto de retención* de cualquier objeto, es un acto complejo, compuesto por la evidencia simultánea de su individualidad y de su universalidad. En otras palabras, la *empatía* revela que el otro ser humano posee una esencia tal cual del sujeto, una conciencia donadora de sentido, racionalidad y autonomía. Está dotado de voluntad y sentimientos. Es más, el otro no es una producción de la imaginación del sujeto, tiene su propio albedrío, frustra sus expectativas, muchas veces es preciso explicarse y así mismo ellos siguen en desacuerdo, es decir, el otro es libre, igual que el sujeto.

La percepción de un cuerpo presente en el mundo circundante lleva a la toma de conciencia del otro, permite la *retención* de otra realidad sicosomática que es retenida por analogía con la experiencia originaria de sí mismo. No se trata de la percepción de una simple cosa entre otras tantas cosas, sino el momento en el que otra conciencia aparece ante sí. Los movimientos de ese otro cuerpo no son mecánicos, no son determinados exclusivamente por las leyes de la física, sino que expresan voluntad y sentimientos. Tales movimientos tampoco son una simple proyección del sujeto, pues revelan motivación originaria. Sus emociones son independientes de las del observador. La empatía posibilita

la comprensión de la vivencia del otro. En este sentido, Zahavi & Overgaard¹⁸³ destacan que la empatía no es lo mismo que el contagio emocional, no es una imitación del comportamiento del otro. En la empatía se comprende la emoción del otro y se comprende también que no es emoción del sujeto, tal vez no se sepa las razones de su contento o de su tristeza, pero es posible percibir y comprender la emoción del otro. Es decir, la emoción sigue siendo del otro, pero es comprensible.

Es decir, la conciencia del otro no es aprehensión de mi devenir objeto para un otro, ella no es recuperación de esa última extensión de mí mismo, sino recorte, sobre los objetos del mundo circundante, de un conjunto de señales que se organizan bajo la forma de un comportamiento y que, por eso, son interpretados por analogía con mi propio ser según un proceso pasivo que es, por tanto, anterior a cualquier conciencia temática de mí mismo. Ahí donde esto se verifica, algo aparece ante mí en el mundo con el sentido de “otro yo”.¹⁸⁴

Y en las *Conferencias de París* el propio Husserl aclara:

Es justamente así que, en el ámbito del ego trascendental, es decir, en su recinto de la conciencia, se separa el ser egológico específicamente privado, mi peculiaridad concreta como aquella cuya análogo yo siento, enseguida, empáticamente a partir de las motivaciones de mi ego. Puedo experimentar directa y genuinamente toda la vida peculiar de la conciencia como ella

¹⁸³ ZAHAVI & OVERGAARD. *Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account*. En *Empathy: From Bench to Bedside*. Massachusetts: MIT, 2012. Pág. 3-20.

¹⁸⁴ ALVES, Pedro. *Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade*. En *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 8, n. 2, p. 334-357, 1º semestre de 2008.p.346.

misma, pero no como extraña: captar por los sentidos, percibir, pensar, sentir, querer extraños. Pero ella es co-experimentada en mí mismo, por tanto indiciada, en un sentido secundario, en el modo de un peculiar apercibirse de la semejanza, comprobándose ahí de un modo consensual. Para hablar con Leibniz: en mi originalidad mientras mi mónada apodícticamente dada, se reflejan las mónadas extrañas, y éste reflejar es una indicación que se comprueba de modo consecuente. Pero lo que ahí se indica, cuando yo llevo a cabo una auto-interpretación fenomenológica y, en esta, la explicación de lo legítimamente indicado, es una subjetividad trascendental ajena; el ego trascendental pone en sí un alter ego trascendental, no de modo arbitrario, sino necesario.

Es justamente así que la subjetividad trascendental se ensancha en intersubjetividad, en sociabilidad intersubjetivamente trascendental, que es la base trascendental para la naturaleza y el mundo intersubjetivos en general, no menos para el ser intersubjetivo de todas las objetualidades ideales. El primer ego, al que conduce la reducción trascendental, dispensa además las distinciones entre lo intencional, que le es originariamente peculiar, y lo que en él es reflejo del alter ego.¹⁸⁵ (Traducción propia)

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Traducción de Artur Morão y António Fidalgo. Lusofonia, 1992. Disponible en http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf [acceso el 10 de enero de 2010] p. 35. [É justamente assim que, no âmbito do ego transcendental, isto é, no seu recinto da consciência, se separa o ser egológico especificamente privado, a minha peculiaridade concreta como aquela cuja análogo eu sinto, em seguida, empaticamente a partir das motivações do meu ego. Posso experimentar directa e genuinamente toda a vida peculiar da consciência como ela própria, mas não como estranha: captar pelos sentidos, perceber, pensar, sentir, querer estranhos. Mas ela é co-experimentada em mim mesmo, portanto indiciada, num sentido secundário, no modo de uma peculiar apreensão de semelhança, comprovando-se aí de um modo consensual. Para falar com Leibniz: na minha originalidade enquanto minha mónada apodicticamente dada, reflectem-se as mónadas estranhas, e este espelhamento é uma indicação que se comprova de modo consecuente. Mas o que aí se indica, quando eu levo a cabo uma auto-interpretação fenomenológica e, nesta, a explicação do legítimamente indicado, é uma subjectividade transcendental alheia; o ego transcendental põe em si um alter ego transcendental, não de modo arbitrário, mas necessário. É justamente assim que a subjectividade transcendental se alarga em intersubjectividade, em socialidade intersubjectivamente transcendental, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjectivos em geral, não menos para o ser intersubjectivo de todas as objectualidades ideais. O primeiro ego, a que conduz a redução transcendental, dispensa ainda as distinções entre o intencional, que lhe é originariamente peculiar, e o que nele é espelhamento do alter ego.]

En el mismo sentido, Edith Stein explica la *empatía* planteando un paralelismo con el recuerdo, pero resaltando su peculiaridad:

Mas el sujeto de la vivencia empatizada – y esta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias – no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de mismidad, por una continuidad de vivencia. Y mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber-estado-viva-antes como alegría recordada. Pero, mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originalidad, aunque yo no vivencio esa originalidad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos, en la *empatía, un tipo sui géneris de actos experienciales*.¹⁸⁶

En verdad, la *empatía* permite sentir¹⁸⁷ la existencia del otro ser humano. Y, no debe ser confundida con la simpatía.

La empatía es un acto de conciencia que permite al sujeto el reconocimiento inmediato de su semejante como *ego transcendental*, como dotado de conciencia, como agente de actos, voluntad y sentimiento

¹⁸⁶ STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de José Luis Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 27.

¹⁸⁷ O núcleo *fühl*, do alemão, significa sentir.

propios. Puede generar tanto un sentimiento de atracción como de repulsión. La empatía permite también que yo perciba sus emociones, su alegría, su tristeza, su rabia. Pero, como ya se ha dicho, es solo una comprensión.

La empatía permite la experiencia de la vida psicológica del otro, pero esto no significa que la experiencia del otro sea literalmente transmitida. El foco está en el otro, en sus pensamientos y sentimientos. No es posible tener la vivencia interna de los sentimientos del otro, no es posible sentir originariamente lo que el otro siente. Así, la empatía únicamente anuncia de una manera directa la presencia de la vivencia del otro, pero no permite el acceso en primera persona.

La simpatía es algo más. Después de percibir el otro como un ser independiente, un ego trascendental, es posible percibir sus sentimientos, sus emociones. Hasta este punto se trata de empatía. Es más, cuando ante su sufrimiento, siento compasión, esto ya es simpatía. En síntesis, la empatía tiene que ver con la comprensión de los otros, ya simpatía añade cuidado y preocupación por los otros. Por lo tanto, hay que diferenciar la empatía de la simpatía, pues es posible empatizar con alguien sin simpatizar.

Cabe además destacar la reacción ante la percepción de una emoción. Por ejemplo, ante una persona con rabia, es posible volverse rabioso, o sentir miedo. Esto es solo una reacción, presupone la empatía, y no se confunde con simpatía.

El otro, así como yo, es libre. Sus vivencias son solamente suyas, hay una asimetría entre el yo y el otro, es posible empatizar, simpatizar, reaccionar, pero el otro es un ser independiente. Cabe al sujeto, respetar los sentimientos del otro y viceversa. Debería ser así por compartirse una esencia, pues ambos son seres capaces de investigar, crear, dar sentido, comunicar, cuestionar, indignarse y cambiar.

Y de la misma forma que uno está limitado por la esencia de los objetos, también debería estar limitado por la esencia de los otros. De la misma forma que el margen de acción con relación a los objetos está sometida a las leyes de la naturaleza, las actitudes para con el otro también deberían estar sometidas a esta estructura natural de las esencias.

Y ello porque la esencia de uno y del otro es la libertad, y justamente por eso la relación es (o debería ser) de igualdad. Pero entonces, ¿porqué no se respeta eso? Simple, porque son seres libres y, por lo tanto, pueden negarse a actuar de acuerdo con el reconocimiento del otro como ser libre. El reconocimiento se da, pero la acción es como si no hubiese ocurrido. La negación del reconocimiento es racional y voluntaria, y negar el reconocimiento del otro como ser libre es lo mismo que negar su esencia. Lo que ocurre es que la esencia de uno es igual a la del otro. Son seres que comparten la misma esencia, son de la misma especie. Pero, cuando uno niega la libertad del otro, termina por negar también la igualdad. A partir de ahí, no hay frenos. Es posible tratar al otro como a una bestia y, si lo hace, también se bestializa. Solo hay igualdad en el reconocimiento de la libertad. La libertad y la igualdad son los valores más fundamentales de las relaciones intersubjetivas, pero muchos seres humanos siguen resistiéndose a tal idea.

Justamente porque los seres humanos son libres, y esa es su característica más esencial, es posible decidir no reconocer al otro como ser dotado también de libertad, decidir no reconocer al otro como igual. Es posible tratarlo con menosprecio, decidir que unos son mejores que otros por razones genéticas, raciales, culturales o cualesquiera otras, negar el acceso a los mismos derechos. Es posible reconocer su libertad, pero negarle los instrumentos para ejercerla y, para aliviar las conciencias, argumentar que eso es lo mejor para ellos.

VI.2.b. Jerarquía de valores

Finalmente, el tercer modo de conciencia es la *reducción trascendental*. Cuando en su relación con los objetos, el sujeto se percibe a sí mismo como agente del proceso de conocimiento, como diferente del objeto e inserto en el mundo circundante. Cuando en su relación con los otros, se percibe a sí mismo como sujeto libre, como diferente del otro, pero al mismo tiempo inmerso en una relación con los otros. Se percibe a sí mismo como *sujeto único*, individual e irrepetible, pero percibe también simultáneamente que comparte una *esencia universal*, la *libertad*. Tal vez por el simple hecho de tener sus pretensiones resistidas, por tener que explicar algo, por tener que pedir algo, por tener que hacerse entender por el otro, por percibir reacciones distintas frente a los mismos estímulos, por percibir reacciones inesperadas que frustran sus expectativas etc. La relación es inmediatamente establecida, el otro se mueve de manera independiente, mueve su mirada hacia donde quiera, llora, se ríe, da sus primeros pasos, demuestra intereses y curiosidad, revela una personalidad, muy diferente del sujeto, pero aun así es posible reconocer la semejanza, pues se perciben los mismos sentidos.

En el párrafo 49 de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl explica cómo se da la experiencia del otro. La experiencia es conciencia originaria referida a otro hombre, y el otro de la experiencia referida está ahí, él mismo en persona, ante nosotros. Por otro lado, no tenemos la vivencia de lo que es propio del otro de modo directo, sus vivencias, nada que pertenece a su propio yo. Si eso fuese posible, si lo esencialmente propio del otro fuese accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente del sujeto y, por tanto, uno y otro serían uno. Hay que hacer una cierta mediación de la intencionalidad, que convierte al objeto de la percepción en un “co-ahí”. Percibir el *alter ego* por analogía. Si en la esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es “semejante” a sí,

tal cuerpo solamente puede recibir un sentido de cuerpo vivo desde el sujeto que lo percibe.

Así, el primero ajeno en sí, el primero no-yo, es el *otro yo*. Eso posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos todos los *otros* y *yo* mismo. Tal cosa se halla en la esencia de esa constitución que se alza desde los otros puros, permite que los otros en lo que dice respeto a mí no queden separados; que se constituya una comunidad de yos, en la cual *yo* me incluyo. Comunidad de yos que existen unos con los otros y unos para con los otros. En fin, una comunidad de mónadas que constituye el mundo único e idéntico. Así, el mundo objetivo ya no trasciende lo intersubjetivo, pero habita como trascendental inmanente.

El mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada, está referido por esencia a la intersubjetividad constituida, ella misma una idealidad de una apertura sin fin. La intersubjetividad cuyos sujetos singulares están proveídos de sistemas constitutivos que se corresponden y se conectan unos a los otros. En resumen, a la constitución del mundo objetivo pertenece por esencia una armonía entre las mónadas. Pero el propio Husserl alerta enseguida contra cualquier idealismo ontológico o relativismo:

La idea no es la de una substracción metafísica de la armonía de las mónadas, en la medida misma en que las propias mónadas no son invenciones ni hipótesis metafísicas. Antes bien, es cosa que pertenece a la exposición misma del acervo intencional que se halla en el hecho del mundo empírico existente para nosotros. Otra vez hay que reparar en lo que ya se ha subrayado varias veces: que las ideas a que nos referimos no son fantasías o modos de un «como si», sino que surgen constitutivamente a

una con toda experiencia objetiva y poseen su modo de legitimación y de perfeccionamiento activo.¹⁸⁸

Todo lo que es aplicable a uno, es también aplicable a todos los demás seres humanos encontrados en el mundo circundante. Teniendo la experiencia de ellos como seres humanos, se comprende y se les toma como *sujetos-yos* de los cuales el sujeto mismo es uno y como referidos a su mundo circundante natural.

Es más, cada uno tiene una *conciencia única*, cada uno tiene su lugar desde el cual ve las cosas que están ahí enfrente, y por eso las cosas se presentan a cada uno de manera diferente. También son diversos los campos de percepción, desde la remembranza etc. Incluso aquello de lo que se tiene conciencia en común o intersubjetivamente se le presenta a la conciencia de diversos modos de presentación y grados de claridad. Aquí está la singularidad de cada conciencia, particularidad de cada individuo y la unicidad de cada ser humano.

Asimismo es posible también encontrar en Husserl una propuesta moral con fundamento en los valores de la libertad y de la igualdad.

Husserl¹⁸⁹ menciona la distinción entre *objeto valioso* y *objeto-valor*, entre la *relación valiosa* y la *relación-valor*, la *calidad valiosa* y la *calidad-valor*. De un lado, tenemos la mera cosa que es valiosa, que tiene carácter de valor; de otro lado, el valor concreto o el *objeto-valor* mismo. El mismo raciocinio se aplica a las relaciones y cualidades. El *objeto-valor* se manifiesta en el *objeto valioso*, se realiza en él. Ambos son intuitos en la vivencia, componen el *noema*, lo dado. El *objeto valioso* es la

¹⁸⁸ HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 170.

¹⁸⁹ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 232.

dimensión particular del *noema*. El *objeto-valor* es la dimensión universal del *noema*. El *objeto valioso* solamente tiene este atributo porque el *objeto-valor* está “encarnado” en él. El *objeto valioso* es singular, pero el *objeto-valor* manifestado en él es una *necesidad universal*. Esta *necesidad universal* - el *objeto-valor* manifestado en el *objeto valioso* - es, a su vez, un reflejo de la *esencia universal* del valor.

Más adelante en *Ideas*, Husserl apunta hacia una *Ética material de los valores*:

Los valores, los objetos prácticos, se subordinan al rótulo formal “objeto”, “algo en general”. Bajo el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías “formales” de los valores y las objetividades prácticas son disciplinas materiales.¹⁹⁰

En el segundo artículo sobre *Renovación*, Husserl presenta los conceptos de *ética pura* y *ética empírico-humana*. “La *Ética pura* es la ciencia de la esencia y de las formas posibles de una tal vida, en la generalidad pura (apriorística). La *Ética empírico-humana* quiere, enseguida, adaptar a lo empírico las normas de la *Ética pura*.”¹⁹¹ *Ética* tiene un sentido bien amplio, incluye la ética individual, social, de las comunidades particulares y de la comunidad universal, es decir, de la humanidad. Por tanto, se extiende a la historia y a la cultura. Esa *ética pura* debe estar fundamentada en la esencia de la vida humana.

¹⁹⁰ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 354

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Traducción de Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p.39.

La esencia de la vida humana consiste en *actuar* desde sí, de un modo *libremente activo*, de pensar, valorar e intervenir en el mundo circundante. El hombre es sujeto agente. “*Pertenece a la esencia de la vida humana además, que ella se desarrolle bajo la forma del esfuerzo; y, además, toma constantemente, con eso, la forma del esfuerzo positivo, y está dirigida, por tanto, hacia la consecución de valores positivos.*”¹⁹²

Para Husserl, el sujeto vive en la lucha por una vida “plena de valor”. En cuanto a sujeto libre, se esfuerza, conscientemente para dar a su vida una forma satisfactoria y feliz. El sujeto se esfuerza racionalmente para realizar valores auténticos y sólidos, asegurados contra toda y cualquier crítica que desvalora y abandona.

Para eso, el fenomenólogo propone una *ley práctica formal* que él llama *ley de absorción*:

Donde hay varios valores de los cuales cada uno puede ser realizado por un mismo sujeto en el mismo punto temporal, al paso que su realización colectiva (en pareja y, por tanto, en conjunto) es una imposibilidad, ahí el valor de bondad, de los más elevados de esos valores, absorbe el valor de bondad de todos los valores menores. Esto significa que es errónea la elección de cada uno de estos valores “absorbidos”, que será realmente un mal, ahí donde un bien práctico más elevado entre en competencia con ellos.¹⁹³

¹⁹² HUSSERL, Edmund. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Traducción de Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p.43.

¹⁹³ HUSSERL, Edmund. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Traducción de Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p.50.

Además de esa *ley de absorción*, Husserl presenta la *ley de la suma*, según la cual la realización colectiva de los bienes prácticos, que no sufre ninguna disminución de valor en la realización conjunta, resulta un *bien adictivo* de valor más elevado que cada valor parte.

Hay una evidente referencia a una *jerarquía apriorística de valores*, cognoscible por la razón y que debe dirigir las acciones del hombre libre para que se vuelva un hombre moral. Parece que el objetivo es desarrollar una *Ética pura* como *ciencia apriorística del espíritu*, en los moldes que la matemática es para las ciencias naturales. Por tanto, esa *Ética pura* debe ser una *ciencia formal* a ser completada por los contenidos empíricos vividos en la esfera práctica humana, evidentemente resguardadas las peculiaridades de las *ciencias del espíritu*.

Es posible, por tanto, trazar un paralelo con las *regiones ontológicas* examinadas en el capítulo anterior. La *región formal* está compuesta de *esencias formales* a las cuales se ajustan todas las *esencias materiales*. Del mismo modo, la *ética pura* está compuesta por una *jerarquía de valores* a la cual deben adecuarse todas las acciones empírico-humanas.

Pero, Husserl no desarrolla su propuesta *ética*, sino que únicamente realiza un esbozo de lo que vendrá a ser desarrollado posteriormente por Max Scheler: la *ética material de los valores*.

Incluso no habiendo dedicado una obra específica a la *ética*, es posible identificar en la fenomenología husserliana tres momentos que integran la acción: conocer los valores, realizar un juicio valorativo (preferir o aplazar según las leyes de *absorción* y *suma* descritas) y decidir-hacer. En este sentido, San Martín afirma: “*el querer es la condición del hacer; mas querer es preferir, y preferir conlleva sopesar, por tanto juzgar comparativamente.*”¹⁹⁴

¹⁹⁴ SAN MARTÍN, Javier. *El legado de Kant en la fenomenología*. En Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano Salamanca, 14 al 16 de octubre

Tres premisas son bastantes evidentes en la propuesta husserliana: primero, hay una *esfera objetiva de valores*; segundo, tales valores y su organización jerárquica son *cognoscibles*; tercero, el ser humano es capaz de auto-determinarse atendiendo a los valores superiores.

Aprovechando ideas y conceptos de la fenomenología husserliana, Max Scheler desarrolla la *ética material de los valores*. Pero antes debe hacerse una observación: será considerado el sistema sheleriano a la luz del pensamiento husserliano, las propuestas compatibles con los parámetros propuestos por Husserl y presentados en los párrafos anteriores. Y ello, porque hay comprensiones peculiares a cada autor.

VI.3. Scheler

Así como las cosas tienen sus *esencias* que determinan lo que son, son también portadoras de *valores*. La diferencia es que la *esencia* es una cualidad(es) o característica(s) que define la cosa, es su núcleo invariante; ya el *valor* es aplicado a los objetos, el objeto soporta el valor, es decir, el objeto va acompañado por el valor. Tales objetos son llamados *bienes*. Los seres humanos perciben esos valores que provocan un *estado sentimental* de *placer* o *displacer*. Tales estados sentimentales están, entonces, relacionados con las *cualidades* de lo *agradable* y *desagradable*. En las palabras de Scheler:

Así como – en la actitud natural – nos son “dadas” en el dominio teórico las cosas, así también en el dominio práctico nos son dados los *bienes*. Sólo en segundo término nos son dados los *valores* que *sentimos* en esos bienes y a su vez este “sentir de ellos”; totalmente independiente y sólo en *tercer* lugar, nos es dado el respectivo *estado sentimental* de placer o displacer que referimos al efecto de los bienes sobre nosotros (ya sea ese efecto una excitación *vivida*, ya sea pensado causalmente). En *último*, son dados los estados – entretejidos con esos otros estados de placer e displacer – del “sentimiento” específicamente *sensible* (...) Los últimos son aprehensibles separadamente porque miramos hacia diversas partes del cuerpo dotado de extensión y miembros (...) y luego enlazamos (...) los estados sentimentales periféricos con las cualidades de lo agradable, o con cualidades entretejidas en los bienes.¹⁹⁵

¹⁹⁵ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparros Editores, 2001. p. 117.

Siendo así, no es posible definir la esencia de los valores éticos, pues ellos se manifiestan en la experiencia vivida de un determinado sujeto. Solamente como *fenómenos* se dejan captar. Eso no significa, sin embargo, que sean relativos al sujeto. Los valores no tienen origen en el sujeto, sino que son vividos por el sujeto de modo semejante a las esencias. Y, así como las esencias, son *a priori*, universales y necesarios. En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler afirma:

Todo el libro está gobernado por una concepción general que es también uno de los sustentáculos de su ética: la tesis de que, al lado de las leyes causales y de la dependencia psicofísica que ligán la vida emocional a los fenómenos corporales, hay otras de índole autónoma que rigen ciertas formas superiores de lo emocional y les confieren un sentido irreductible a cualquier relación psicofísica.¹⁹⁶

Así, Scheler evita cualquier relativismo. Los valores y las reglas que rigen sus relaciones son dados, son detectados desde las vivencias, no están fundados en la experiencia, no son descubiertos en un proceso inductivo. Wojtyla comenta:

Se trata en la ética de lo que es bueno o malo, del propio bien o mal moral como tal. En ese sentido, no podemos obtener inductivamente el bien y el mal desde los datos empíricos, razón por la cual - como afirma Scheler - deben darse *a priori*. Scheler, sin embargo, no pone este apriorismo más allá de la experiencia

¹⁹⁶ SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Editora Losada, 1994. p.8.

en general, sino solo más allá de la experiencia que constituye el dato de partida de las ciencias exactas.¹⁹⁷

Es evidente que Scheler, así como Husserl, no define el *a priori* de la misma forma que Kant. El *a priori* fenomenológico es intuitivo, no “fabricado” por el entendimiento. En el sentido de que, el *a priori* kantiano está en la razón, ya el *a priori* fenomenológico está en el mundo. Los dos son universales y necesarios, los dos son comprendidos por la razón. Solo que la razón fenomenológica no legisla sobre el mundo, al contrario, la razón fenomenológica mira las cosas mismas e intuye el *a priori* manifestado en el mundo. Así, para la fenomenología, los valores y las conexiones entre ellos se fundan en las esencias. Según Scheler, lo que puede ser aprehendido a través de ellos es el *Logos* que informa el universo.

El asiento propio de todo el *a priori* estimativo (y concretamente moral) es el conocimiento del valor, la intuición del valor que se cimenta en el percibir sentimental, el preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser “más altos” y “más bajos”, es decir, el “*conocimiento moral*”. Este conocimiento se efectúa, pues, mediante funciones y actos *específicos* que son *toto coelo* diferentes del percibir y pensar, y constituyen el único acceso posible al mundo de los valores. Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la “percepción interior” o la observación (en la cual se da únicamente lo psíquico), sino en un intercambio vivo y sentimental con el *universo* (bien sea éste psíquico o físico o cualquier otro), en el preferir y postergar, en el

¹⁹⁷ WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Traducción de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993. p. 17.

amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la *ejecución* de aquellos actos intencionales.¹⁹⁸ [Subrayado mío]

Los valores no son una ficción del sujeto o un accidente del objeto. Los valores son cualidades objetivas que se dan desde la vivencia de los *bienes*, son autónomos e independientes. En verdad, los valores son universales manifestados en el mundo, en los *bienes*, y los seres humanos son capaces de intuirlos, de percibir su objetividad. Así, los valores y sus conexiones no se confunden con los objetos y situaciones empíricos, son cualidades o esencias “encarnadas” en los *bienes*.

El valor de lo *agradable*, por ejemplo, se manifiesta en situaciones diferentes: cuando después de una larga caminata en un día caluroso y húmedo, podemos descansar; o cuando tenemos mucha hambre y comemos nuestra comida favorita. En esas situaciones es evidente que el valor *agradable* está presente, pero no somos capaces de definir exactamente qué es, no somos capaces de expresarlo. No podemos decir que agradable es descansar o saborear, pero conseguimos percibir algo en común en esas situaciones. ¿Qué nos permite tener esa percepción?

Para Scheler, el *sentimiento* es el “órgano” de los valores. Los valores y las conexiones entre ellos son percibidos por la *intuición emocional* en el momento de la vivencia, en los *actos de preferir y postergar, amar y odiar*. En resumen, los valores son aprehendidos por los sentimientos, y el lugar del sentimiento es el *espíritu*, más concretamente la *zona emocional del espíritu*. No es la razón la que toma la iniciativa en ese proceso, y ese es uno de los motivos por los cuales no es posible aplicar el método de las ciencias naturales al conocimiento práctico. La razón se admira de la riqueza de los valores, reconoce que cada cosa tiene su valor,

¹⁹⁸ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001. p.127.

descubre una red de valores y aprecia tal complejidad, pero no es capaz de evidenciarlos, aprehenderlos o definirlos.

La conducta moral, el *querer moral*, se encuentra fundado sobre el conocimiento del valor, que posee su propio contenido *a priori* y su propia evidencia, de modo que el *querer* se encuentra dirigido primariamente a la realización de un valor dado en aquellos actos. Y, solamente mientras este valor es dado fácticamente en la esfera del conocimiento moral, quererlo es algo moralmente claro, la diferencia del querer “ciego”, o mejor, del empuje “ciego”. Así, puede estar dado un valor al percibir sentimental y al preferir, en los grados más diversos de adecuación, hasta llegar al grado máximo “estar dado por sí mismo”, coincidiendo con la evidencia absoluta. Si el valor mismo está dado, quererlo resultará necesario en su ser, según una *ley esencial*. Y en este sentido – pero únicamente en este sentido – “*se puede restaurar el principio socrático, esto es, todo “querer bueno” está fundado en el “conocimiento de lo bueno”, y – respectivamente – todo querer malo descansa en un engaño y extravío morales.*”¹⁹⁹

De ese modo, Scheler separa el conocimiento moral del conocimiento teórico. La moral tiene autonomía, fundamento y método propios, y principalmente un “órgano” propio, el *sentimiento*.

Los actos primordiales del *espíritu* son la intuición de las esencias, en la dimensión teórica, y la intuición de los valores, en la dimensión práctica. Este centro activo es lo que caracteriza a la *persona* tanto para Husserl como para Scheler.

Pero existe una diferencia entre Husserl y Scheler en cuanto al papel del conocimiento en la dirección de la voluntad. Husserl deja bastante clara su posición a favor de la plena autonomía según lo expresado en el apartado anterior. Scheler, por otro lado, da a entender

¹⁹⁹ SCHELER, Max. *Ética –Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparros Editores, 2001. p.128.

que el conocimiento de los valores morales conduce al actuar moral. Lo que se pretende resaltar es que, para Husserl, el conocimiento de los valores es una condición necesaria, pero no suficiente para el actuar moral. El sujeto tiene plena autonomía para, incluso conociendo los valores, actuar en contra de ellos. Para Scheler, el conocimiento tiene mayor influencia, el hombre deja de elegir los valores superiores por equívoco o ilusión.

Otra observación importante es en cuanto a la función de los *sentimientos*. Los sentimientos son el punto de partida para la intuición y conocimiento de los valores, pero eso no significa que Scheler admita un carácter pasivo para el sujeto, que solamente admiraría los valores manifiestos en los objetos. Scheler da al espíritu una función activa. El espíritu ilumina los valores vividos y, además de sentir, prefiere y posterga, ama y odia. Los seres humanos no se limitan a responder a los estímulos de la vida natural, pero pueden liberarse de ellos, pueden conocer las cosas según su esencia y valor, y formular hipótesis diversas para la realización de los valores. El espíritu es lo que distingue al hombre de los objetos y de los animales, es la causa de su autonomía. En ese sentido, Goma afirma que *“el hombre se diferencia esencialmente de los animales porque por encima de su vida y en oposición a ella está constituido por un espíritu, a cuyo centro activo se puede llamar persona.”*²⁰⁰ El espíritu reconoce los valores y comprende su orden, pero puede encontrar maneras diversas de realizarlos.

²⁰⁰ GOMÁ, Francisco. *Scheler y la ética de los valores*. En Historia de la ética - La ética contemporánea. Vol. 3. Barcelona: Editorial Crítica, 2003. p. 297-326. p. 304.

VI.3.a. El problema de la libertad

En este apartado se expone el problema de la libertad empezando por las preguntas: ¿Somos realmente libres? ¿Es el conocimiento una condición suficiente para el actuar moral? ¿Son los sentimientos determinantes para el actuar moral?

En el libro *Metafísica de la Libertad*, Scheler se enfrenta a estos asuntos de manera directa, a partir de las preguntas: ¿A qué corresponde el significado de un acto libre, o de 'ser libre'? Además, establece una diferencia importante entre determinismo, no determinismo y libertad, e indeterminismo.

El primer significado de libertad sería la conciencia del poder. Poder con doble sentido: el primero es la conciencia del poder, de la voluntad de decidir una cosa u otra; el segundo es la capacidad de decidirse a elegir. El primero se refiere a la conciencia del poder, la conciencia de la facultad, de la posesión de la fuerza de decidir, o se tiene conciencia de éste poder o no. El segundo es la 'libertad para', el poder de elegir entre varias posibilidades, y ésta puede aumentar o disminuir conforme aumentan o disminuyen las posibilidades entre las cuales se tiene que elegir, es decir, cuantas más opciones de elección existen, mayor es la libertad.

La libertad en el primer sentido, como conciencia del poder, tiene como condición la espontaneidad, esto es, la ausencia de toda y cualquier coacción. Puesto que, o soy consciente de tener el poder, la facultad, la fuerza de realizar la acción, o soy consciente de estar bajo alguna forma de coacción. En este primer sentido, la libertad es la conciencia de poder producir el efecto que emana originalmente del sujeto libre. Se trata de una acción vivenciada por el agente y consumada por el

mismo. Este poder no se confunde con el poder de elección, puesto que puede no haber la posibilidad de escoger, pero aun así existe la conciencia de tener el poder de consumir un acto 'por mí' y a través de 'mí'.

Ya el poder de elección depende del poder en el primer sentido. Primero soy consciente del poder, después lo ejerzo de alguna manera. El poder de elección puede ser ejercido o no, puede haber varias opciones de elección o una solamente. Así, no se confunde la 'conciencia del poder' con el 'poder de elección'. Una vez más, la 'conciencia del poder' no varía en grados, ya el 'poder de elección' aumenta o disminuye de acuerdo con la cantidad de opciones que son mostradas.

Establecida la diferencia, Scheler pasa al combate del determinismo. La primera crítica se debe a la actitud asumida ante el fenómeno que se quiere analizar, el ejercicio de la libertad, a tomar una decisión y el acto que le corresponde. Si realmente se quiere comprender tal fenómeno, el primer paso es asumir una actitud fenomenológica. Observar al sujeto en el ejercicio de su libertad, las etapas que se dan, todo el proceso del devenir de la decisión, observar sin expectativas, sin encubrir el fenómeno. Y esto porque, la actitud cientificista encubre el fenómeno, lo observa *a posteriori* como un todo dentro de un tiempo objetivo. No deslumbra el proceso, la agitación anímica interna, el surgimiento inicial de los pensamientos, la lucha interna para llegar a una solución, la angustia que precede a la hora de escoger, la ansiedad anterior a la realización del acto propiamente dicho y la aprensión mientras se esperan los resultados. Simplemente observa el hecho como realizado y acabado, después de ser realizado, hermético. Esto lleva a una interpretación equivocada del hecho, como si fuera una relación casual simple. Por lo tanto, la diferencia entre la comprensión fenomenológica y la determinista se inicia con la actitud asumida ante el fenómeno. La actitud del determinista ante el fenómeno le impide examinar las cosas, y jamás lo llevará a la comprensión de toda la complejidad de lo que es 'ser libre'.

La segunda crítica al determinismo tiene lugar al diferenciar

el no determinismo de la indeterminación. Para ello, se usa un ejemplo: si un individuo hubiera decidido actuar siempre de acuerdo con la ley, de realizar siempre lo mismo bajo condiciones idénticas y, si esa decisión fuese siempre renovada por consentimiento interno, teniendo además el poder de realizarla, entonces sus acciones no tendrían nada de casualidad, aunque sean absolutamente previsibles. Sus acciones serían libres y previsibles.

Lo que Scheler quiere mostrar es que el hombre libre determina por sí mismo su comportamiento, lo hace por convicción y, cuanto mayor es la duración de la motivación, mayor es la certeza de la convicción, más estable y previsible es su comportamiento. Por otro lado, el hombre determinado por factores externos (determinismo) tiene un comportamiento imprevisible, ya que nadie sabe cómo tales factores serán encarados por cada persona, la misma persona bajo coacción puede reaccionar de una manera diferente dependiendo del momento o de las circunstancias. Así, determinismo no implica previsibilidad, la falta de libertad no garantiza la estabilidad de los comportamientos, al contrario, la libertad y la motivación de la decisión llevan a un comportamiento más estable, más previsible.

Por eso, los deterministas tienden a confundir los conceptos de no determinismo e indeterminismo. La no determinación es negativa, es decir, es la ausencia de la coacción, la no determinación de un hecho por otra persona o un factor externo. En otras palabras, la no determinación es justamente la presencia de la espontaneidad, cuando un sujeto tiene plena conciencia de su poder volitivo, sabe que no está bajo ninguna coacción y, por lo tanto, es libre para ejercer su poder de decisión.

Ya la indeterminación es positiva, está enraizada en la vivencia del poder, y no se confunde con la indeterminación. La indeterminación es la vivencia caprichosa, inmotivada. La acción que satisface los impulsos más instintivos e inmediatos, totalmente sin pensar. En otras palabras, en la forma de actuar indeterminista, la acción está

causada por factores internos. Es el caso, por ejemplo, del demente cuyo comportamiento es totalmente imprevisible. En este sentido, su comportamiento está determinado por la enfermedad. Una vez más, el comportamiento está determinado por un factor interno, pero es totalmente imprevisible. Su demencia es imprevisible, no se sabe cuándo va a ocurrir, cuando se manifestará, o si se manifestará, o si es posible controlarla con medicación o terapia. Es justamente lo opuesto a la idea de necesidad casual cuando hay una dependencia teológica entre el medio y el fin, las fases del proceso y la meta.

Somos seres no determinados, no somos determinados ni indeterminados, pues, si fuéramos determinados, nuestro comportamiento se derivaría de factores externos y si fuéramos indeterminados, estarían provocados por factores internos. Tanto en un caso como en el otro, nuestro comportamiento sería imprevisible, ya que sólo la no determinación, la libertad, permite la estabilidad y la previsibilidad de los comportamientos.

Scheler refuerza su argumento con más ejemplos: esto explica porque el hombre, como parte integrante de las masas, cuanto más integrado, más coaccionado, es más imprevisible, puesto que la masa es imprevisible, caprichosa e histérica.

En las palabras de Scheler: *“un hombre es tanto más incomprensible cuanto más explicable sea él y su vida.”*²⁰¹

Tal vez la terminología usada por Scheler no facilite mucho su comprensión, por esto insisto en hacerla más clara. Tenemos una escala: determinismo es cuando el comportamiento está determinado por factores externos siendo imprevisible, no determinado (o espontáneo), es la condición de la libertad y uno es libre cuando la decisión está motivada y pensada, siendo un comportamiento más estable y previsible. Finalmente,

²⁰¹ SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año]. Pág. 12.

indeterminación es cuando el comportamiento no está determinado por factores externos, sino internos, un arbitrio caprichoso, una volición sin motivo, y el comportamiento es también imprevisible.

Como consecuencia tenemos que “*Es pues una ficción, que la creencia en el fenómeno de la libertad signifique una destrucción de toda seguridad y confianza, y que conduzca al caos.*”²⁰² Es justamente el ejercicio de la libertad lo que permite una mayor estabilidad y previsibilidad de los comportamientos. He aquí una crítica más, de orden político, a los deterministas que, debido a su raíz empirista, más precisamente hobbesiana, creen que el libre ejercicio del arbitrio lleva a la inestabilidad y al caos.

Después de rechazar el determinismo, Scheler enfrenta el tema central de su libro, la metafísica de la libertad, o los grados de libertad en el universo.

Para el fenomenólogo, existen grados de libertad de acuerdo a la esencia y a las relaciones entre las mismas. La libertad no es algo que simplemente existe o no, negro o blanco, la libertad se ejerce en grados distintos. El hecho de que los seres humanos estén no determinados no implica que sean libres de toda y cualquier determinación, o toda y cualquier casualidad. Hay un grado de libertad combinado a un grado de determinación. Al final, debemos reconocer que no somos seres totalmente libres. Esto es una equivocación de quien sobrestima la determinación, de quien únicamente consigue ver la determinación o la arbitrariedad. No obstante, la arbitrariedad es la combinación entre libertad y casualidad. El pragmatismo no consigue ver que toda libertad, en la estructura del universo, es una *libertad relativa* frente a una forma determinada de casualidad, pero que al mismo tiempo es una dependencia, una sujeción, una determinación e inclusión.

²⁰² SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año]. Pág.13.

Pensemos en el Ser Original, este ser no estaba sujeto a ninguna casualidad, determinación, condición o relación. Su libertad era absoluta. El ser que crea *ex nihil* no sufre ninguna limitación, el ser que da origen no está sujeto a ninguna relación. No obstante, esto no ocurre con ningún otro ser. Todos los demás sufren algún grado de limitación, influencia o determinación. Todos los seres humanos están sujetos a las relaciones de casualidad que gobiernan la naturaleza. Puedo caminar sobre brasas calientes, pero voy a quemarme; puedo sumergirme en la profundidad de océano, pero estaré sujeto a los efectos de la presión; puedo decidir hacer una huelga de hambre, pero tendré hambre.

Estos grados de libertad pueden variar de persona a persona o, incluso, la misma persona puede tener diferentes momentos en la vida con diferentes grados de libertad, basta recordar que ninguno de nosotros está libre de una enfermedad o de ser objetivo de alguna especie de coerción, legítima o no. Por lo tanto, podemos tener momentos en los que somos libres y otros en los que no. Hay personas que son más libres y otras que son menos libres, las personas bajo coacción son personas esencialmente libres, pero que están imposibilitadas de ejercer su libertad. Estas personas pueden tener conciencia del poder de volición y también la conciencia de que están bajo algún tipo de coacción, que las imposibilita de ejercer el poder de decisión y el poder de realización. En palabras de Scheler, "*Libertad es la denominación para una relación vivenciada de la causalidad superior y más amecánica con la inferior y mecánica.*"²⁰³

Para explicar cómo funciona, Scheler presenta la idea de 'formas causales'. Estas 'formas causales' son como cadenas de eventos independientes e irreducibles entre sí, pero que, no obstante, entre estas 'formas causales' hay una especie de interdependencia, que no es casual. Se trata de un 'surte efecto' de tal manera que el 'surtir efecto' en una de las formas de la casualidad solo es posible si se toma como base el 'surtir

²⁰³ SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año]. Pág. 18.

efecto' de otra forma de la causalidad. Un ejemplo: Investigaciones recientes²⁰⁴ revelan que jóvenes, menores de 21 años, que son predispuestos a la esquizofrenia, si fuman marihuana con frecuencia durante su adolescencia hasta su edad adulta, tienen un riesgo más alto de desarrollar la enfermedad. Atención, el hecho de que la persona tenga una predisposición a la esquizofrenia forma parte de la cadena de eventos biológicos, que no pasa por el ejercicio de la voluntad. Ya el hecho de que el joven decida fumar marihuana regularmente es parte de otra cadena de eventos, ésta sí se deriva del ejercicio de la libertad. Sin embargo, el uso de la marihuana solo servirá como un disparador para la esquizofrenia si el joven tiene predisposición hacia esta enfermedad. En otras palabras, tener la predisposición para la esquizofrenia es la condición necesaria, pero no es una condición suficiente para desarrollarla. Puede ser que una persona nunca encuentre una situación que dé inicio a tal evento. Son cadenas de eventos independientes, una biológica, totalmente involuntaria, y otra espiritual, que depende del arbitrio, del deseo, de la libertad. No son yuxtapuestas, ni interdependientes, pero el 'surtir efecto' de una está fundado en el 'surtir efecto' de la otra.

Así, a pesar de que seamos parte de una cadena de casualidades también somos causa, y por eso somos libres. Tenemos una esfera de la libertad, en la cual podemos ejercer nuestra volición, podemos iniciar una nueva cadena de eventos.

No obstante, esa decisión, y la nueva cadena de eventos provocada por ella, está vinculada a otras cadenas de eventos, de orden biológico, psíquico, familiar, social e histórico. Cada una de estas cadenas de eventos, o 'formas causales', ejerce diferentes grados de determinación, de modo que nuestra esfera de libertad está limitada, influenciada y, de cierta forma, determinada por estas cadenas de eventos o por la relación entre ellas.

²⁰⁴ SOARES-WEISER, Karla. *Uso da maconha na adolescência e risco de esquizofrenia*. Revista Brasileira de Psiquiatria, 2003;25(3):131-2.

Para que sea posible tomar una decisión, en el ámbito de la libertad que tenemos, es fundamental que tengamos el conocimiento necesario para esto. De modo que el conocimiento tiene un papel fundamental en el ejercicio de la libertad. Para ejercer la libertad de forma plena, es necesario conocer todas las condiciones, limitaciones, circunstancias y posibles resultados de la decisión. Evidentemente esto es imposible, pero un ejercicio mental puede ayudar. En el ejemplo anterior, el joven tiene pleno conocimiento de todo lo que supone su decisión, incluido que tiene una predisposición para la esquizofrenia, y sabe que la marihuana cuando se fuma entre el inicio de la adolescencia y el inicio de la vida adulta puede servir para que se declare la esquizofrenia y también sabe qué es la esquizofrenia y todas sus implicaciones. En otras palabras, teniendo el conocimiento de todos los valores que están en juego, para Scheler, el joven necesariamente optaría por un Bien Mayor. Su decisión tendría fundamento y, por lo tanto, sería libre.

Para Scheler²⁰⁵, admitir que, incluso teniendo todo el conocimiento absoluto del Bien, aun así, es posible optar por el mal implicaría una total ausencia de libertad, ya que significaría que, en verdad, la persona está siendo determinada por el mal. Ninguna ética tendría el significado. Las acciones serían indeterminadas, porque, en realidad, estarían determinadas por 'motivos más fuertes' que llevarían a la persona a determinarse de acuerdo con ellos.

La posición de Scheler requiere una aclaración. El conocimiento, incluso siendo un conocimiento absoluto del Bien, no determina la elección. El conocimiento es condición necesaria para el ejercicio pleno de la libertad, pero no es una condición suficiente, ya que, además de conocer, es necesario escoger y después realizar. Son momentos diferentes y específicos.

Decir que la persona, conociendo el Bien, optaría por él es

²⁰⁵ SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año]. Pág.35.

lo mismo que decir que la persona está determinada por el Bien. Ahora bien, ¿si está determinada por el bien no es determinación, pero si está determinada por el mal lo es? La persona tiene que conocer los valores que forman parte de su decisión, valores superiores e inferiores, el bien y el mal que posiblemente serán consecuencia de su acción, pero la persona es quien escogerá. Podrá escoger un valor inferior, podrá optar por el mal. De ahí, la responsabilidad consecuente de sus actos.

En este punto, nos quedamos con la posición de Leibniz mostrada en la Teodicea, obra cuyo subtítulo es ‘sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal’, y donde presenta tres condiciones para la libertad²⁰⁶, a saber: la inteligencia, la espontaneidad y la contingencia. La inteligencia envuelve un conocimiento más claro del objeto de deliberación. Entonces, el conocimiento pleno solamente le es posible a un Ser que tenga una inteligencia absoluta, del cual nada escapa, abarcando todas las variables que rodean un objeto, condiciones, limitaciones, implicaciones y posibles consecuencias. Los seres humanos tienen solo un conocimiento limitado. No obstante, ese conocimiento solamente es posible porque son seres racionales. Así, para los seres humanos también es válida la máxima *ratio causa libertatis*, es decir, el ser no tiene ninguna capacidad de conocimiento, reflexión, evaluación y juicio, actúa movido exclusivamente por el instinto, las pasiones o factores externos, estando totalmente determinado, no es libre. Como dice Leibniz: “La inteligencia es, por así decirlo, el alma de la libertad, y el resto es como su cuerpo y fundamento.”²⁰⁷

La espontaneidad es la ausencia de coacción, ya abordada anteriormente. La contingencia es la exclusión de la necesidad lógica o

²⁰⁶ LEIBNIZ, G.W. *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Traducción de E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952. Pág. 303.

²⁰⁷ LEIBNIZ, G.W. *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Traducción de E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952. Pág. 303. [*Intelligence is, as it were, the soul of freedom, and the rest is as its body and foundation.*]

metafísica, es decir, la posibilidad de realización de acción opuesta, por ejemplo: solamente es posible realizar una acción que no vulnere el principio de la no contradicción.

La substancia libre se auto determina. Su libertad será cada vez mayor cuanto más se incline hacia el bien percibido por su entendimiento. Ya que, el Bien inclina sin determinar. El Bien atrae el intelecto y lo satisface, así como la belleza atrae y satisface la visión. No hay una determinación, pero hacer el bien traerá más libertad y más satisfacción, una satisfacción que perdura más y que es menos dependiente de elementos contingentes.

Cabe aún una observación, para Leibniz, la imperfección de nuestro entendimiento y la limitación de nuestra espontaneidad no implica la ausencia de libertad. No somos seres dotados de conocimiento absoluto y de poder ilimitado, esto solo el Ser absoluto, pero tenemos algunos conocimientos y algún poder, y esto ya es suficiente para que seamos libres y, consecuentemente, responsables.

Tanto Leibniz como Scheler comparten la idea de que el ejercicio de la libertad solo es posible porque ella se combina con algún grado de determinismo, de casualidad, de previsibilidad, pero difieren en cuanto al papel del conocimiento en el ejercicio de la libertad. En este punto, la posición de Leibniz puede fundamentar mejor la libertad, la libre elección por el bien o por el mal y la responsabilidad derivada de este acto y de su realización, y además es más compatible con el pensamiento de Husserl.

Entonces, es posible anhelar que los seres humanos se muevan por valores, de manera pensada, conduzcan siempre su voluntad de manera motivada, fundamentada y, por lo tanto, tengan un comportamiento estable y previsible. Pero, no es posible, aun conociéndolo, necesariamente optar por el Bien.

Por la misma razón, tanto el determinismo (determinación

por factores externos) como el indeterminismo (determinación por factores internos) no pueden ser la base para la responsabilidad, ya que minimizan el acto de decisión, quitan el momento de la reflexión, la ponderación de los valores.

Al final de esta sección, Scheler presenta una idea que merece ser criticada y, se puede decir que, es incompatible con lo que el mismo había defendido hasta el presente punto. Scheler afirma que el liberalismo tiene en su fundamento un profundo error que consiste en la creencia de que la liberación de factores externos puede llevar hasta la libertad de forma positiva, es decir, la acción motivada por valores, o la autonomía moral. Y, que la reducción de poderes autoritarios fue precipitada. Tal posición merece ser criticada no solo por ser incompatible con la defensa que Scheler venía haciendo de la libertad como acción no determinada, como volición motivada y pensada, sino también por la justificación de tal limitación al ejercicio de la libertad, como si fuera posible enseñar la autonomía moral sin ejercerla. En este caso, no hay duda, como dice el refrán: la práctica hace al maestro. Es necesario ejercer la libertad, practicarla, reflexionar incansablemente, vivenciar toda la angustia de las elecciones y sus consecuencias para, ahí sí, comprender que somos seres libres, que somos capaces de movernos por el valor y que también somos responsables no solo de nosotros, sino de toda la humanidad.

Después de aclarar su posición en relación al determinismo, Scheler pasa a definir qué es la libertad a partir de estas premisas. Resalta que la libertad siempre incluye una relación. En este sentido, se refiere a libertad en la *conexión de sentido de los hechos* y en libertad en la *conexión causal de las vivencias psíquicas*. Para esto, el filósofo define lo que son motivos. Dentro de los ‘motivos para algo’ hay que diferenciar: el presentimiento del valor positivo que está por realizarse, las ‘ganas de’, el estímulo para la realización de la acción, y el valor que se dará a la realización de la acción como motivación propiamente dicha de la volición.

El motivo inmediato es siempre un presentimiento y no se confunde con el estado emotivo que deriva de la acción. La búsqueda por la emoción es lo que ocurre en una acción que no es pensada, se tiene la emoción, el afecto, pero no se tiene el presentimiento del valor a ser realizado, éste debe ser el fundamento propio de la acción. Es lo mismo que una arbitrariedad caprichosa, como fue explicado anteriormente, una acción indeterminada porque no fue pensada, inmotivada.

Con esto, es necesario diferenciar lo que se llama *causación de la volición*. Si se llama 'causación de la volición' la motivación de la acción, entonces, en realidad, esta acción no es causada, sino libre, ya que dicha causación no es más que la reflexión. No obstante, si se llama 'causación de la volición' al impulso afectivo, entonces es una relación causal objetivamente real que resulta en una acción no libre porque es sin pensar, la mera sujeción al impulso. Es puro indeterminismo, pura arbitrariedad, ya que se retiró toda comprensión previa que daría sentido a los actos.

Por lo tanto, Scheler vuelve aún más precisa su definición de libertad al afirmar que "*ser libre es actuar solo debido a una volición motivada.*"²⁰⁸ Una vez más, la posición de Leibniz es la que mejor explica una *volición motivada*, ya que el conocimiento tiene un papel fundamental en el ejercicio de la libertad, no obstante, el conocimiento se inclina hacia el bien, sin determinar. Esto quiere decir que, incluso conociendo el bien en aquella situación determinada el sujeto puede optar por el mal. En este caso, aún estará siendo libre, pero menos libre que si optase por el bien. Ya Scheler cree que el conocimiento del bien implica actuar de acuerdo a él. Así, la explicación de Leibniz parece ser mejor, en tanto combinada con la jerarquía de valores propuesta por Scheler, que será presentada en el próximo apartado.

Y, una crítica más a los deterministas, ya que ellos

²⁰⁸ SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año]. Pág. 24.

consideran solo la segunda definición de motivación, aquella que toma las pasiones, los afectos, los impulsos y los instintos como causa de la volición. Así, toda acción sería resultado del motivo más fuerte que está siendo usado, en realidad, inmotivada, irreflexiva, indeterminada e imprevisible

Por otro lado, tomando la volición como motivada, la explicación racional acerca de los nexos fin-medio pasan a ser totalmente diferentes. Es necesario, entonces, reflexionar sobre la *fundamentación de la volición* y la *comprensión de la volición*. La fundamentación de la volición está en el *valor* que la guía de acuerdo con un orden jerárquico de valores. Fundamentar una volición no significa establecer una conexión causal, sino comprender las razones, los motivos de aquella determinada acción, el valor sentido por el agente. Ante esto, la explicación de las conexiones del medio y fin de sus proyectos solo ha de realizarse mediante la adecuación de sus contenidos de acción y su querer-hacer, y lo que fue posible aprender con su inteligencia.

No obstante, considerando la volición motivada, cabe aún las siguientes preguntas: ¿La decisión electiva es libre?, ¿la esfera de elección (los motivos posibles) es libre o necesaria?, y también, ¿el análisis de la esfera de elección permite un juicio acerca de la libertad?

Con la intención de responder a dichas preguntas, Scheler establece una diferencia entre: la libertad del poder-querer, la libertad del poder-hacer y la libertad del hacer mismo. Tanto la libertad del poder-hacer como la libertad del hacer pueden sufrir limitaciones, pueden ser impedidas por la fuerza, por la coerción o la compulsión. Además, es importante notar que la libertad del hacer mismo depende de la libertad de poder-hacer.

Así, las preguntas anteriores son de interés especial para la Política, el Derecho y a la vida social. A partir de la última pregunta, como ya se ha mencionado, cuanto mayor es la esfera de elección mayor es la libertad, en otras palabras, cuanto más opciones existen a disposición para la elección, mayor será la sensación de libertad, se vivirá más

intensamente y en su expresión más elevada. En este sentido, la amplitud de la esfera de elección permite realizar un juicio sobre la libertad. Sin embargo, la pregunta anterior permanece: ¿Esta esfera de elección es libre o necesaria? Aquí hay un asunto de interés político, ya que, cuando la esfera de elección es muy estrecha, esto se refleja en el poder-hacer. Por ejemplo, si tenemos disponible un único medio de comunicación, una única fuente de noticias y, además de esto, no sabemos que existen otros medios de comunicación, entonces la falta de libertad de la prensa ni siquiera se notará, no existirá el sentimiento de que se está siendo víctima de coerción. No obstante, si tenemos conocimiento de que existen varios medios de comunicación, varias fuentes de noticias, varios modos de comunicar un mismo hecho, entonces pasamos a sentir esa limitación, esa coerción a la libertad del poder-hacer. Así, la restricción del número de opciones no solo limita la libertad del hacer en sí mismo, sino que además puede limitar la libertad del poder-hacer. Por lo tanto, donde las esferas de elección son muy amplias, o al menos se sabe que son amplias, incluso no teniendo acceso a ellas, cualquier limitación implica una restricción a la libertad del poder-hacer y a la libertad del hacer en sí mismo, y consecuentemente, puede provocar una reacción y una fuerte sensación de compulsión.

Así, una manera eficiente de coaccionar una sociedad es no dejar nunca que tenga el acceso o sepa que está teniendo el acceso a algo restringido, de modo que tendrá su libertad de poder-hacer limitada (y consecuentemente, la libertad del hacer en sí mismo limitada) y no sabrá de ello. De ahí que sea posible explicar por qué, en regímenes cerrados, los detentadores del poder se esfuercen al máximo para que las personas jamás conozcan otras opciones y así puedan creer que están viviendo en la mejor. De este modo la población sigue sin saber lo que se está perdiendo y es capaz de tener la sensación de que es libre, ya que lo natural es tener pocas opciones para elegir. Esto es absolutamente relevante cuando hablamos de restricción en el acceso a la información, esto es, cuando hablamos de la democratización de la prensa, derecho fundamental en una

democracia. Si tenemos una única fuente de noticias, lo que aquella fuente publica es verdad, ya que al menos se sabe que algo pasó en algún lugar. No obstante, cuando sabemos que existen otras fuentes de noticia, incluso aunque no haya acceso a ellas, el simple hecho de impedir el acceso a ellas, ya implica una sensación de restricción de la libertad de poder-hacer, y claro, de la libertad del hacer propiamente dicho. Y esto también puede generar reacciones adversas.

Por otro lado, cuando hay demasiadas opciones disponibles para el ejercicio de libertad de poder-hacer, se tiene la sensación de una enorme libertad, ya que en todo momento estamos ejerciendo nuestro poder de elección. El asunto es que también esto puede estar al servicio de una coerción, una limitación de la libertad, ya que se decide sobre cosas irrelevantes, se compra lo que no se necesita, el tiempo pasa a dedicarse a futilidades y es la sociedad de consumo, donde todos escogemos entre lo que no necesitamos en todo momento, esto nos mantiene ocupados. Se cree ser libre por el simple hecho de estar realizando elecciones en todo momento.

Hay básicamente dos maneras eficaces de restringir la libertad, una por la limitación de la esfera de elección, impidiendo que la persona coaccionada tenga acceso a un gran número de opciones. Solo que en este caso, el coaccionado, cuando se da cuenta de las otras opciones, siente el peso de la coacción y siente entonces una incomodidad que puede inspirar una reacción. Otra forma de restringir la libertad es ahogando al coaccionado con una esfera de elección absolutamente gigantesca, embriagadora. De este modo, el coaccionado no siente la coacción sobre él, al contrario, tiene la sensación de que ejerce plenamente su poder-hacer, que es libre para hacer.

VI.3.b. Jerarquía de valores

En la *Ética*²⁰⁹, Scheler afirma que hay básicamente cuatro niveles en la *jerarquía de los valores*. El primero incluye la serie de lo agradable y desagradable. Corresponde a la función del *percibir afectivo sensible*, con sus modos, el goce y el sufrimiento; y corresponde a esta serie de estados afectivos de los *sentimientos sensibles*, placer y dolor. Es importante destacar que esta serie de valores no es relativa al ser humano, a las cosas o a los procesos concretos del mundo real. La diferencia de los valores, ya de lo agradable y desagradable, es una diferencia *absoluta*, claramente perceptible antes del conocimiento de esas cosas agradables o desagradables. Es preciso recordar que, para Scheler, los valores se manifiestan en las cosas, pero son *a priori*. Así, lo que se puede “explicar” es únicamente el enlace del *estado* afectivo que acompaña a determinados empujes de acción dirigidos a la cosa, nunca los valores mismos y su orden de preferencia. Pues este orden es válido independientemente de toda y cualquier organización humana.

El segundo nivel está compuesto por los valores de la *sensibilidad vital* que corresponde al conjunto de valores del *percibir afectivo vital*. Los valores de las cosas en esa modalidad son todas aquellas cualidades comprendidas en la antítesis *noble-vulgar*. Componen esos valores, todos aquellos valores que se encuentran situados en la esfera del *bien* y del *bienestar* y que están subordinados a lo noble y a lo vulgar. Y, acompañan los *estados* del *sentimiento vital*, por ejemplo, la vida ascendente y descendente, la salud y la enfermedad, la vejez y la muerte, agotado, vigoroso, alegre, afligido, angustia, venganza, cólera etc.

En el tercero, están los valores espirituales vividos por el *sentimiento axiológico* guiados por el amor y por el odio. El reino de los

²⁰⁹ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p. 173-179.

valores espirituales está apartado del cuerpo y del contorno, y se manifiestan como unidad. Además, su percepción lleva a la clara evidencia de que los valores vitales deben ser sacrificados ante ellos.

Los actos y funciones en que los aprehendemos son funciones del percibir sentimental *espiritual* y actos de preferir, amar y odiar *espirituales*, que se diferencian de las funciones y actos *vitales* sinónimos, tanto fenomenológicamente, como también por sus *leyes* peculiares (*irreducibles* a cualquier tipo de leyes “*biológicas*”).²¹⁰

Aquí están los valores *estéticos* como lo bello y lo feo; el valor del puro conocimiento de la *verdad*, tal como pretende realizarlos la filosofía, el valor de la ciencia y los valores de la cultura; y el valor de lo *justo* y de lo injusto que debe servir de fundamento para un orden jurídico objetivo, independiente de cualquier positivación. Pertenecen a esos valores, reacciones peculiares como “agradar” y “desagradar”, “aprobar” y “desaprobar”, “estima” y “menosprecio”, “deseo de revancha”, “simpatía espiritual”, como la que funda, por ejemplo, la amistad.

Y, por último, en el nivel más elevado, el valor de lo sagrado y de lo profano cuyos *estados afectivos* correspondientes son la beatitud y la desesperación. Los sentimientos vinculados a esos valores son la fe y la adoración, y su opuesto, la incredulidad. Tales valores se muestran solamente en objetos que son dados en la intención como “objetos absolutos”. “*Con respecto a los valores de lo santo, empero, todos los otros valores son dados como símbolos suyos.*”²¹¹

²¹⁰ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.176.

²¹¹ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.178.

Ese acto a través del cual captamos originariamente los valores de lo sagrado, es un acto de una determinada clase de *amor*. Son valores esencialmente humanos, valores de personas. Solamente los seres humanos pueden captar tal esfera de valores. En las palabras de Scheler:

Es de esencia para este acto el dirigirse a personas, es decir, hacia algo que reviste *forma de ser personal, indiferentemente de qué contenido y qué “concepto” de persona se tenga presente*. El valor por sí mismo en la esfera de valores de “lo santo” es, pues, esencialmente un “*valor de personas*”.²¹²

Ha de considerarse la pregunta: ¿Cómo fijó Scheler esa jerarquía de valores? ¿Cuál es el criterio que usó para definir qué valores estaban en posición superior o posición inferior en la escala de valores? En la *Ética – El formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*²¹³, Scheler presenta cinco criterios para definir su escala de valores, a saber: la duración, la divisibilidad, la fundamentación, la satisfacción y la relatividad.

Antes de presentarlos, se deben realizar dos observaciones: primero, esa jerarquía no pretende describir los estratos de objetos ideales jerárquicamente organizados, sino cómo los seres humanos intuyen los valores. Describe la profundidad del sentir, con base en que es posible intuir los valores y orientar las acciones.

La segunda observación es que esa jerarquía de valores solo puede ser intuita en el acto de preferir y postergar, solamente puede ser aprendida con la vivencia, no puede ser intelectualmente desvelada, o

²¹² SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.178.

²¹³SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.179.

racionalmente deducida. Solo puede ser vivenciada, ella se revela en el sentir, se hace evidente cuando ante al conflicto de valores es necesario escoger. Y, del mismo modo que la libertad, únicamente puede ser asimilada con la vivencia, la jerarquía de valores también debe ser intuita en la vivencia.

El primer criterio es la duración. Son superiores los valores más *duraderos*. Scheler no se refiere al bien objetivo de la acción, ni a la emoción que se despierta con la acción, sino al valor realizado o protegido por la acción. La duración de este valor, que no varía de persona a persona, circunstancia a circunstancia, es una duración objetiva. El valor es más duradero cuanto más tiempo pueda resistir, muchas veces prevaleciendo a su destinatario. El amor, por ejemplo, que se dedica a una persona, es más duradero que la propia persona. Esto quiere decir que, el valor 'persona' es más duradero que el individuo específico objetivo del amor. Por el contrario, los valores inferiores son más efímeros.

Segundo, son más altos los valores menos *divisibles*. Por ejemplo, el valor de lo bello no puede ser repartido, la belleza debe ser apreciada en su conjunto, para que podamos ser objetivo de todo su impacto, ya que, de alguna forma, la belleza nos pone en contacto con lo sublime y su grandiosidad no es en tamaño, sino lo que permite que sea intuita a partir de su contemplación.

Tercero, la *fundamentación*. El valor es más alto cuanto menos fundado en otros él esté. Es lo que ocurre en la relación medio-fin. Desde el punto de vista axiológico, el valor medio está fundado en el valor final, aunque, desde el punto de vista cronológico, sea lo contrario. El valor medio solamente fue perseguido para que su realización contribuya de alguna manera a la realización del valor final. Por ejemplo, en el caso del valor vida, la vida de un microorganismo es importante, ya que es *en sí* vida. No obstante, si esta vida contribuye a la manutención de organismos superiores, entonces ella es vista como un medio en relación a un fin y su preservación pasa a ser motivada teniendo en consideración la

preservación de una vida superior.

Cuarto, la intuición de un valor viene acompañada de *satisfacción*. Esta satisfacción no es una simple emoción, un estado pasajero, sino la vivencia de algo completo, es rozar la plenitud. El valor es igual de grande que la profundidad de esta satisfacción. Los valores contingentes nos traen una satisfacción en un grado inferior, momentáneo, superfluo. Los valores superiores nos dan una satisfacción profunda. Por lo tanto, cuando nuestra satisfacción deriva de la realización de valores superiores, la eventual satisfacción proveniente de valores inferiores no es importante. Y, cuando la satisfacción deriva únicamente de valores inferiores, no nos llena, permanece una sensación de vacío.

Quinto, y último, la *relatividad*. Vincula el valor intuido con el acto intencional. Los valores más altos exigen actos intencionales más altos. Los valores intuidos por lo sensible son valores inferiores, los valores intuidos por sentimientos vitales son superiores a estos, pero inferiores a los valores intuidos por el sentimiento axiológico, que a su vez son inferiores a los valores intuidos por el amor. El amor nos revela los valores superiores. Los seres capaces de amar, amor ágape, son seres superiores y la intuición de estos seres hace que nos demos cuenta del lugar privilegiado que ocupan en la jerarquía de los seres.

En esa *jerarquía de valores*, los valores más elevados son los más duraderos, proporcionan una mayor evolución personal y pueden ser distribuidos más ampliamente. Siendo así, el ser humano que reconoce la escala de valores y actúa *prefiriendo* y *postergando* valores en el sentido de realizar los valores superiores, tiene una vida moral y se perfeccionan gradualmente. La guía a la persona en el sentido de los valores más elevados es el *amor*, y lo que la aleja es el *odio*. En el nivel más bajo están los valores efímeros, fuente de placer y dolor. En lo más alto de la escala de valores están los valores que solamente los seres humanos pueden captar, los valores de lo sagrado, los más duraderos.

El valor ético del *bien* se manifiesta en el acto de realizar *valores superiores*, más elevados en la *jerarquía de valores*, son los valores *espirituales* y de lo *sagrado*. El valor ético del mal, al contrario, se manifiesta en el acto de realizar *valores inferiores*, más bajos en la escala de valores, valores vitales y, principalmente, sensoriales. Una consecuencia importante es que el *bien* está en relación con el valor, no con la cosa, o mejor dicho, contribuye a la realización de valores superiores. A pesar de reconocerlos y de que se practiquen actos que los realizan, no es posible definirlos, únicamente sentirlos.

Para Scheler ese mundo de los valores no solo se encuentra plenamente ordenado en su estructura objetiva, sino también su percepción afectivo-cognoscitiva por parte del hombre se distingue por cierto orden apriorístico. Y se trata de un orden objetivo, dado que el puro sentimiento no lo crea entre los valores sino que únicamente capta como está dispuesto. El orden se expresa en una estructura particular de correlaciones y vínculos entre los valores. Se trata, sobretudo, de relaciones jerárquicas; algunos valores son, *a priori*, superiores a otros. La superioridad *a priori* de algunos valores sobre otros, la percibe el hombre emocionalmente; no solo mediante la comparación discursiva recíproca y sí inmediata e intuitivamente. Asimismo, aquel puro sentimiento de los valores a que antes aludimos asume siempre el carácter de puro sentimiento de superioridad o de inferioridad de un valor.²¹⁴

Scheler afirma que una vida espiritual íntegra no se reduce al conocer y al pensar objetivos, sino que incluye también actos *puros* y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de toda organización humana. Incluso la *parte emocional del espíritu*, sentirlo,

²¹⁴ WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Traducción de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993. p.22.

preferirlo, amar, odiar y querer tienen un contenido primordial *a priori*, que no es propuesto por el pensar, y que la Ética debe mostrar independientemente de la Lógica. “*Hay un ordre du coeur o logique du coeur, como atinadamente dice Blas Pascal, que son a priori.*”²¹⁵

Esa *jerarquía de valores*, esto es, la superioridad de un valor nos es dada por el *preferir*. Pero, aunque la superioridad de un valor sea dada *en el* acto de preferir, esa superioridad es una relación inherente a la esencia de los valores mismos. Por eso es algo absolutamente invariable, aunque las reglas de preferencia puedan variar a lo largo de la historia. Scheler explica que:

Mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado “*preferir*”, se aprehende la “superioridad” de un valor sobre otro. No puede decirse que la superioridad de un valor se “*percibe sentimentalmente*” exactamente como lo es el valor mismo separadamente, y que *luego* el valor superior es “preferido” o “postergado”. Antes bien, la superioridad de un valor es “dada” necesaria y esencialmente tan solo *en* preferir.²¹⁶

Por tanto, no se debe confundir el preferir con el elegir o con cualquier *acto de inclinación*. Esta inclinación debe fundarse en el conocimiento de la superioridad del valor. Además, se debe distinguir entre el preferir y la *realización*. El acto de preferir puede ser consciente y acompañado de reflexión entre varios valores dados al sentimiento, pero puede ocurrir también de modo completamente automático, como en un preferir intuitivo.

²¹⁵ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.121.

²¹⁶ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.152.

En *Esencia y formas de la simpatía*²¹⁷, Scheler propone una visión del ser humano que evoluciona según tres niveles: en el más bajo, están los individuos que se dedican a los valores sensoriales vinculados a los sentimientos de placer y dolor; en el nivel intermediario, están aquellos que prefieren los valores afectivos, vinculados a las emociones, llamados valores vitales que componen el orden de la *psyque*; en el nivel más elevado, el nivel espiritual, están las personas que realizan los valores espirituales y de lo sagrado.

En *Ordo amoris*, Scheler afirma que “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*.”²¹⁸ Y, aunque los caracteres amables sean creados desde el amor total divino, este amor no determina el amor del hombre. Le cabe al hombre

solo reconocer su *exigencia objetiva* y someterse a la *jerarquía de los caracteres amables* en él existentes, pero en él existentes “para” el hombre, y ordenada a su esencia *particular*. Solo por eso es que existe un amor caracterizado como justo y falso, pues las inclinaciones y las acciones amorosas efectivas del hombre pueden *coincidir* con la jerarquía de los caracteres amables, y también *contraponerse a ella* - podemos igualmente decir: poder sentirse y saberse en unión o separado y en contradicción con el amor, con el que Dios ya amaba la idea del mundo, es decir, su contenido, antes de haberlo creado, y con que Él lo conserva en cada segundo. Si el hombre, en su amor fático o en el orden constructivo de sus acciones amorosas, en el preferir y en el aplazar, invierte este orden en sí subsistente, invierte al mismo tiempo - por lo que se refiere -, en cuanto a la intención, el propio orden cósmico divino. Y dondequiera que él la invierta, invierte también necesariamente su mundo en cuanto

²¹⁷ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción directa del alemán de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004.

²¹⁸ SCHELER, Max. *Ordo Amoris*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós Editores, 1998. p. 45.

objeto posible de conocimiento y su mundo en cuanto campo del querer, de la acción y de la obra.²¹⁹

Antes de pasar a la intersubjetividad, una observación: el hecho de que todos los seres humanos sean capaces de vivir los valores en los objetos y de comprender esa *jerarquía de valores*, no significa que todos sientan los valores de una única manera. Somos como *mónadas* que reflejan el mundo desde una perspectiva única. Cada persona tiene su manera singular e inconfundible de ver y comprender los objetos, las relaciones, las situaciones y los otros. Por eso, para evitar el relativismo, es tan importante para Scheler comprender los valores como se manifiestan en las cosas.

Según Husserl y Stein, la empatía permite el reconocimiento del otro como mi semejante y la comprensión de sus emociones; y la simpatía es una forma de compasión. Sin embargo, la idea de simpatía no la desarrolla Husserl. Ya Scheler, lleva la idea de simpatía más lejos. La convivencia permite a los seres humanos no solo reconocerse a través de la *empatía* como estableció Husserl y Stein. Y, la *simpatía*²²⁰ es más que una mera compasión, es más profunda, es como una *participación afectiva* que permite a una persona sentir la alegría o tristeza ajena. La simpatía es la “*unificación afectiva*”²²¹ que fundamenta el sentir lo mismo que el otro.

La *unificación afectiva* no se da siempre y simultáneamente en todos los estados concretos del sujeto. Puede darse según casos concretos: con todos los vivientes, con la humanidad, con un pueblo, una

²¹⁹ SCHELER, Max. *Ordo Amoris*. Traducción de Artur Morujão. Disponible en http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf [acceso em 14 de novembro de 2009].

²²⁰ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción directa del alemán de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004.

²²¹ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción directa del alemán de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004. p. 125.

familia etc. Sin embargo, hay características comunes: su curso es subconsciente, su producción es automática (no libre), y está incluida subjetiva y objetiva en la esfera de la conciencia vital.

Aunque tenga esas características, la *simpatía* debe ser practicada, apurada por las vivencias, para que sea posible cada vez más *participar* del sentimiento del otro. En este sentido, Scheler habla de una *ley básica de la evolución de los sentimientos* que se aplica al desarrollo del niño hacia el adulto, del animal hacia el hombre y de lo primitivo a lo civilizado. Cuanto más capaz de participar del sentimiento del otro, cuanto más intensa es la unificación afectiva, mayor el desarrollo.

La *simpatía* tiene dos formas: *sentir con el otro* y *simpatizar con*. Primero *sentimos con el otro*, después *simpatizamos con*. '*Simpatizar con*' trae nuestra conciencia al caso particular del *otro*, y también una *realidad* igual a nuestro propio *yo*. Tener por igual a ese real está en la base del movimiento del amor espontáneo al ser humano, esto es, del amor a un ser meramente porque es ser humano, porque tiene faz humana. '*Sentir con el otro*' no es lo suficiente, pues podemos perfectamente sentir con un actor en un teatro, sentir la misma alegría y tristeza de un personaje del cine. Pero, no podemos *simpatizar con* ellos.

Pues la *simpatía* está ligada por *ley esencial* con el *tener por real* al sujeto con quien se *simpatiza*. Desaparece, pues, cuando en lugar del sujeto tenido por real aparece un sujeto dado como ficción, como "imagen". La plena superación del autoerotismo, del egocentrismo tímico, del solipsismo real y del egoísmo tiene lugar precisamente *en el acto* del *simpatizar*. La "realización" emocional de la Humanidad como un género tiene, por ende, que haberse llevado a cabo en la *simpatía* para que sea posible el amor al hombre en este específico sentido.²²²

²²² SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004. p.128-129.

A través de la *simpatía* la persona es capaz de trascender su individualidad y participar de los sentimientos del otro, para, luego enseguida, simpatizar con el otro y, guiada por el amor, identificarse y dirigirse a otros seres humanos, y entonces, realizar emocionalmente la Humanidad.

VI.4. Husserl y Scheler

Aquí se realizan algunas consideraciones a fin de unificar el pensamiento de Husserl y Scheler acerca de la Filosofía Práctica.

Incluso cuando no es explícito, toda filosofía práctica tiene un modelo antropológico-filosófico subyacente. Pues, toda propuesta moral y ética se sostiene sobre una hipótesis acerca de la motivación básica de los seres humanos, dispone sobre la posibilidad de autodeterminación de los individuos y define criterios de juicio.

Desde el inicio de esta tesis la intención es comprobar que, para hablar de derechos humanos como derechos universales, es preciso considerar un modelo de ser humano dotado de racionalidad fuerte y libertad como autodeterminación.

Para Husserl, y también para Scheler, el *a priori* está en el mundo, es intuitivo por la conciencia desde la vivencia. En *Ideas*, Husserl explica cómo el concepto de 'conocimiento sintético *a priori*' se aplica, por ejemplo, a las regiones y categorías:

Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o la *complexión*, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto. La extensión eidética de la región comprende la totalidad ideal de los complejos concretamente unificados de las diferencias de estos géneros; la extensión individual, la totalidad ideal de los posibles individuos de semejantes esencias concretas. (...)

Si se quieren precisar las consonancias con la crítica de la razón de Kant (a pesar de las considerables diferencias en las concepciones fundamentales, que, sin embargo, no excluyen una íntima afinidad), habría que entender por *conocimientos sintéticos a priori* los *axiomas regionales*, y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones. (...)²²³

Scheler, en *Ética*, también adopta la idea del *a priori*:

Designamos como “*a priori*” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*.

224

²²³ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43.

²²⁴ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.103.

El *a priori* es universal, necesario y condición de posibilidad del conocimiento y de la moral. Es el *a priori* el que permite la estabilidad indispensable a la construcción de cualquier saber, teórico o práctico. El *a priori* es dado, no depende de los sujetos, es intuitivo por la conciencia, para Husserl; o intuitivo por el sentimiento, para Scheler. Se evidencia en el orden trascendental. Es la creencia en el *a priori* lo que garantiza a los filósofos evitar cualquier relativismo.

Además de esas características, los filósofos también son *realistas ontológicos*, es decir, creen en un mundo cuyo orden y funcionamiento son independientes de cualquier subjetividad; admiten la existencia de universales y su cognoscibilidad. Por lo tanto, en lo que dice respecto a la filosofía práctica, el sistema moral ofrece criterios objetivos y universales para el actuar humano.

El sistema moral desarrollado por los fenomenólogos busca superar las distorsiones derivadas del formalismo exagerado y, también, el desprecio por los sentimientos. Por tanto, Husserl y Scheler evitan cualquier apelo al formalismo proponiendo la intuición de los valores desde las vivencias. Se trata de una *ética material* en la cual los valores son evidentes, universales y *a priori*.

Scheler critica también el apego de la razón técnica a los formalismos teórico y práctico que busca operar con frialdad las fórmulas morales despreciando la *intuición sentimental*. Tal razonamiento rechaza todo recurso al sentir, amar, odiar etc. Estos actos son considerados un desvío de la ética en el sentido del empirismo, o del dominio de lo sensible. En lugar de eso, Scheler propone:

Lo que aquí, pues, exigimos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la falsa *unidad* que hasta ahora existía entre apriorismo y racionalismo. “Ética emocional”, a diferencia de “Ética racional”, *no es*

necesariamente “empirismo”, en el sentido de un intento de deducir los valores morales a partir de la observación o inducción. El percibir sentimental, el preferir y postergar, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento. Aquí como allí *hay una intuición de esencias* de los actos y sus materias, de su fundamentación y sus conexiones. En uno y otro caso existe la “evidencia” y la exactitud más estricta de la comprobación fenomenológica.²²⁵

Ahora, una crítica que alcanza más al desarrollo scheleriano que a las consideraciones prácticas elaboradas por Husserl. La crítica de Scheler es correcta, es verdad que hay un inmenso desprecio por toda la *intuición emocional*, como si los sentimientos morales fuesen meras banalidades. Sin embargo, la solución que Scheler propone en la *Ética* cae en el extremo opuesto, es decir, hay una confianza exagerada en la revelación proporcionada por la *intuición emocional*.

Scheler se refiere al *sentimiento* como “órgano” de aprehensión de los valores, capaz de intuir su objetividad, y una vez aprehendida tal *jerarquía*, lo natural es comportarse de acuerdo con ella. Sin duda los sentimientos contribuyen en la relación intersubjetiva que cumple un papel fundamental en la comprensión del otro. Pero esto no quiere decir que la conciencia²²⁶ no tenga también función determinante. El sujeto escoge, cuestiona, juzga, duda, todos esos comportamientos son actos de conciencia. El *sentimiento* alerta, impulsa e influencia, pero, en las situaciones difíciles, no se puede negar que quien juzga es la conciencia.

²²⁵ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L., 2001.p.123.

²²⁶ Me refiero a la razón kantiana y la conciencia de Husserl, ya que ambos tienen papel activo en el proceso de conocimiento y son la base de la autonomía.

Esta confianza exagerada en los sentimientos parece ser reducida en la Metafísica de la Libertad, dado el énfasis de Scheler en la *volición motivada*.

Husserl parece tener una visión un poco más clara sobre el papel de los sentimientos y de la razón en la esfera moral. En manuscritos no publicados, Husserl parece dar mayor importancia a los sentimientos. Tanto para Husserl como para Kant la dimensión práctica es superior a la dimensión teórica, pero a diferencia de Kant, lo que lleva a la cognición de la libertad no es la coerción, sino la experiencia del “yo puedo”, la fuerza de mi vida trascendental. Es decir, el verdadero motivo para pasar de la mera afectividad para la deliberación libre es la vivencia. Todavía, hay una llamada para la vida moral que es la afectividad. Loidolt afirma que “*una fuerza afectiva irrefutable es declarada ‘central’ para la persona ética.*”²²⁷ En otras palabras, la afectividad es la motivación original hacia la acción moral. No es el criterio de juzgamiento, es anterior, es como una llamada para la acción moral, para el deber. Así, los valores tienen ocasión de emerger a través del acto de amor, de apreciación o de estima. Es como una fuente no objetivable del deber. Loidolt propone

Yo soy llamado hacia mi libertad concreta por la absoluta afección. En cuanto la posibilidad de la libertad en general es acompañada por el sentimiento de respeto, la libertad concreta respecto a algo es acompañada por el sentimiento de amor.²²⁸

[Traducción propia]

²²⁷ LOIDOLT, Sophie. *Husserl and the fact of the practical reason – phenomenological claims toward a philosophical ethics*. En Santalka. *Filosofía*. T.17, n. 3, p. 56. [its also irrefutable affective force is declared ‘central’ to the ethical person.]

²²⁸ LOIDOLT, Sophie. *Husserl and the fact of the practical reason – phenomenological claims toward a philosophical ethics*. En Santalka. *Filosofía*. T.17, n. 3, p. 57. [I am called to my very concrete freedom through absolute affection. While the possibility to be free in general is accompanied by the feeling of respect, the concrete freedom in respect of *something* is accompanied by the feeling of love.]

Por tanto, se destacan dos diferencias entre Husserl y Scheler: una en cuanto al papel de los sentimientos y otra en cuanto al papel de la conciencia en el actuar. Para Husserl, la afección es la fuente o el origen o el motivo para el actuar moral. La razón teórica sigue responsable por la justificación, todavía, ahora, su actuación es *ex post*. Para Husserl, el conocimiento de los valores es necesario para querer el bien, pero la última palabra la tiene la conciencia, sí, porque el incremento de los sentimientos no implica absolutamente un determinismo, las personas siguen siendo libres, teniendo libre albedrío. Para Scheler, el conocimiento de los valores dirige el actuar, la preferencia corresponde naturalmente a la jerarquía de valores y la elección toma el rumbo de los valores superiores. La posición de cada uno de los fenomenólogos tiene evidentes desdoblamientos en cuanto al grado de autonomía. Para Husserl, la autonomía es mayor, para Scheler, menor. La opción viene dada por la propuesta husserliana de *primacía de la conciencia* sin desmerecer la influencia del *sentimiento* en todo el proceso de decisión.

Es una visión de libertad como libre albedrío como propone Seifert en el artículo *In defense of free will: a critique of Benjamin Libet*.

Cuando hablamos de un acto libre, nos referimos primero a un acto dado que está causado por la misma persona que posee el poder de la libre voluntad, y no por ninguna causa material o espiritual fuera de él, ni por cadenas de causas eléctricas y químicas en el cerebro, ni por la sociedad y la educación, ni por Dios, que predeterminaría y forzaría - o determinaría de una manera más suave y sin experimentar una coacción –a una persona a actuar de una determinada manera.²²⁹

²²⁹ SEIFERT, Josef. *In defense of free will: a critique of Benjamin Libet*. En Academia.edu https://www.academia.edu/5887421/In_Defense_of_Free_Will_a_Critique_of_Libet [Acceso en 28 de abril de 2015]. [When we speak of a free act, we mean first that a given act is caused by the person himself who possesses the power of free will, and not by any material or spiritual cause outside of him, neither by chains of electrical and chemical causes in the brain, nor by society and education, nor by God, who would predetermine

En este mismo artículo, Seifert demuestra que hay al menos siete maneras de probar el libre albedrío. Sin embargo, solo serán destacadas dos, la primera y la cuarta. La primera, el libre albedrío, éste puede ser conocido de manera inmediata tal como nuestra propia existencia, pues aunque estuviere equivocado en todas las otras cosas, aun así sería evidente que no quiere ser engañado, y en la vivencia de este ‘no querer ser engañado’, se experimenta el libre albedrío. Así, la existencia del libre albedrío es más primaria que la del *cogito*. La cuarta, Seifert la llama argumento objetivista trascendental, pues prueba que todos los que niegan el libre albedrío en realidad lo presuponen, tanto en el acto de negar el libre albedrío, como al insistir que los demás deberían reconocer la verdad de que no existe libre albedrío. “Así, en todos los juzgamientos en los cuales nosotros rechazamos el libre albedrío, nosotros contradecimos nuestra visión determinista y presuponemos la evidencia del libre albedrío.”²³⁰

El ejercicio del libre albedrío es una constante en la vida humana, especialmente en aquellos casos difíciles, cuando hay un conflicto de valores, cuando no es posible simplemente optar por un valor en detrimento de otro, pero es necesario *armonizar valores* en conflicto, entonces es preciso reconocer que la simple aplicación de un sistema moral puede no ser satisfactoria. Es preciso ponderar las sutilezas de cada caso concreto, anticipar al máximo los posibles desdoblamientos y verificar si la armonía pretendida de hecho fue alcanzada. Reconocer que la decisión o regla es únicamente una *hipótesis* para la mejor realización y protección de determinados valores y que, si su objetivo no fue alcanzado,

and force – or determine in a softer way without experienced coercion – a person to act in a certain manner.]

²³⁰ SEIFERT, Josef. *In defense of free will: a critique of Benjamin Libet* In Academia.edu https://www.academia.edu/5887421/In_Defense_of_Free_Will_a_Critique_of_Libet [Acceso en 28 de abril de 2015]. [Thus, in all of the judgments in which we reject free will, we contradict our deterministic view and presuppose the evidence of free will.]

debe ser reformado siempre teniendo como parámetro la *armonía de las libertades iguales*.

Es verdad que Scheler afirma la función activa del *espíritu* en el proceso de decisión, pero ¿qué es el orden del *espíritu* sino la esfera del *yo-pienso*, del *ego* trascendental? Al final, en el proceso de decisión es importante considerar la razón y el sentimiento. Los seres humanos no son exclusivamente racionales, los sentimientos (en el sentido dado por Scheler) también pueden alertar sobre posibles injusticias. El sentimiento también forma parte del *espíritu* y también debe ser “oído” en el proceso de decisión. Es también una cualidad humana que, al lado de la razón, contribuye para la realización de valores morales más elevados.

Guimarães formula la cuestión de manera clara y sintética: “Yo soy la causación de mis propios actos y, por tanto, responsable por todos ellos. Esa es una definición ontológica de la libertad que debería dar soporte a las varias concepciones de libertad.”²³¹ Es por esta razón que la libertad y la moralidad están inexorablemente conectadas.

En ese sentido, Husserl resume el compromiso con la moralidad:

El carácter de fondo de una vida humana de la más alta figura de valor es un carácter *absolutamente imperativo*. Todo hombre está, podemos decirlo de acuerdo con la fórmula kantiana, bajo un “imperativo categórico”. Solo puede ser “verdadero hombre”, valorando como pura y simplemente bueno, en cuanto se someta voluntariamente al imperativo categórico - a este imperativo, que, por su lado, no dice otra cosa sino: sé un verdadero hombre; sigue una vida que puedas justificar intelectivamente de punta a punta, una vida proveniente de la razón práctica.

²³¹ GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Fenomenologia e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2007. p. 73.

Por esencia, a la exigencia valorativa de así ser pertenece, sin embargo, la exigencia práctica de así volverse y, yendo al encuentro del polo que guía desde lejanías inalcanzables (al encuentro de la idea de perfección absoluta desde la razón absoluta), hacer lo “*mejor posible*” en cada momento y, así, volverse siempre mejor según las posibilidades de cada momento. (...) El ideal absoluto es el sujeto absolutamente racional y, en esta medida, absolutamente perfecto, respecto del todo de su facultad racional. Su esencia consiste en crearse a sí mismo *como* absolutamente racional, desde una voluntad universal y absolutamente fija de racionalidad absoluta y, ciertamente, como dijimos, en un “devenir absoluto de la razón (...)”²³² (Traducción propia)

Actuar moralmente es un ejercicio constante. El compromiso con los valores debe ser observado cotidianamente. Justamente porque el ser humano es autónomo, es *responsable* de sus actos, debe cuidar para que su actuar sea siempre moral. Es posible resbalar en la práctica de la moralidad, optar por valores inferiores, errar en la evaluación, relajarse por un momento y percibir posteriormente que podría haber actuado mejor. Es por eso que ser una *persona moral* no es una decisión que se toma en la vida y a partir de ahí ya todo está resuelto, una *persona moral es un volverse constante*. La moralidad debe ser ejercida en cada acto.

²³² HUSSERL, Edmund. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Traducción de Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 54.

VI.5. Husserl y Scheler y los derechos humanos

En este capítulo fueron presentados varios conceptos importantes para la comprensión de la Filosofía Práctica fenomenológica y para la fundamentación de los derechos humanos. Se destacan cuatro conceptos: empatía y simpatía, libertad y jerarquía de valores.

La empatía tiene un papel fundamental para los derechos humanos. Esto se debe a que es un acto psíquico, involuntario. Se trata del inmediato reconocimiento de otro ser humano, de otro ego transcendental, de otro ser dotado de conciencia y libertad. Este acto de conciencia ocurre de la misma manera que, después de haber aprehendido a leer, paso los ojos sobre una palabra y la leo inmediatamente, de forma totalmente involuntaria. Simplemente no es posible evitarlo. Por más que parezca extraño, algunas personas adorarían renunciar a su condición humana y volver a una condición animal, algunos en un esfuerzo extraño se someten a cirugías, intervenciones clínicas y tatuajes, pero, incluso al encontrarse con una persona físicamente transformada, el reconocimiento de éste como ser humano es inmediato. Simplemente se da, de manera involuntaria e inmediata.

Para Husserl, es más que eso, la empatía permite que estando una persona arrebatada por un sentimiento, un sentimiento fuerte, que se revele, es posible entenderlo inmediatamente, darse cuenta de su condición. Entender la alegría, el dolor, la ansiedad, la tristeza y la angustia que afectan a una persona, incluso sin saber las circunstancias por las cuales está pasando. Comprender es intuir racionalmente el sentimiento del otro. Es decir, algo fundamental en todas aquellas profesiones que trabajan con seres humanos, médicos, psicólogos, profesores, abogados, políticos, etc.

Sin duda, es necesario reconocer que no siempre las personas quieren demostrar sus verdaderos sentimientos. En este caso, intuirlos será más difícil y exigirá mayor vivencia, más tiempo de observación y evaluación más meticulosa. Algunas personas pueden, por ejemplo, querer pasar la impresión de confianza y preferir ocultar la ansiedad que están sintiendo. Otros, al contrario, pueden querer simular afecto, compasión o culpa, cuando, en realidad sienten desprecio. Intuir el sentimiento del otro es más que un simple reconocimiento de un sentimiento, es también la capacidad de detectar su posible simulación. Algo fundamental, por ejemplo, cuando un juez que evalúa el reo, sus intenciones o su posible recuperación.

La empatía puede, por lo tanto, ser definida como el reconocimiento del otro, como fruto de un acto psíquico involuntario, o como el acto de comprensión del sentimiento del otro, derivado de un acto espiritual de conciencia, acto éste voluntario. Esta terminología puede causar confusión y tal vez no sea conveniente usar el mismo nombre para el acto psíquico de reconocimiento del otro y para el acto espiritual de comprensión del sentimiento del otro. Además, más allá de la empatía, Husserl también propone la simpatía como compasión y cuidado en relación al otro.

Para evitar equivocaciones, la terminología adoptada será la de Scheler. Para Scheler, la empatía es el reconocimiento inmediato del otro. Ya la simpatía, es una participación en el sentimiento del otro. El sentimiento sigue siendo del otro, no vivo lo que el otro vive. La vivencia es intransferible, personal. No obstante, es posible una unificación con el sentimiento del otro. Así, la simpatía se divide en 'sentir con el otro' y 'simpatizar con'. 'Sentir con el otro' es lo que Husserl llama acto de comprensión del sentimiento del otro. Y, 'simpatizar con' es tener compasión por el otro.

El reconocimiento del otro, la empatía, es un acto involuntario. Simplemente se da, ocurre que, además de reconocerlo, aun

así, es posible no actuar de acuerdo con tal reconocimiento. Esto quiere decir que, el reconocimiento del otro como ego trascendental, como ser dotado de conciencia, voluntad, sentimientos, creatividad y libertad, no implica respetar su condición de ser humano. Y, por tanto, es posible construir argumentos delirantes. Lo que no es admisible es argumentar que frente a un ser humano no se reconozca como tal, ya que tal reconocimiento es inmediato e involuntario.

Por esto, es absolutamente raro que en situaciones como el de un embrión anencéfalo se niegue su humanidad. Si no es humano, ¿qué es? Es cierto que no es una cosa, o un animal. Se trata, sí, de un ser humano, de una persona, pero que desde las primeras semanas de formación embrionaria no tiene condiciones de una vida autónoma. Negarle la humanidad es negarle su esencia, reducirlo a una condición física, corpórea, una visión materialista. La esencia del ser humano está en su espíritu, todos los seres capaces de actos espirituales, pero sin la dimensión física operante estos no pueden ser externalizados, en realidad, en este caso no pueden ni siquiera tener inicio, este espíritu jamás interactuará con el mundo a su alrededor, el mundo de la vida. Entonces, ¿por qué no liberar a ese espíritu de la prisión corpórea que le impide vivir?

La empatía significa, por lo tanto, que al reconocer a los otros como seres humanos, los reconozco como algo valioso, como depositario de un objeto valor universal. En otras palabras, todo *ser humano* es un *objeto valioso* por ser depositario en su propio ser del *objeto valor persona*. Así como todos tienen una esencia, también tienen un valor. Valor éste que debe ser preservado y su preservación significa su vivencia, no su prisión.

La simpatía también tiene un papel fundamental para los derechos humanos, pues ‘sentir con el otro’ es comprender el sentimiento del otro. Es importante, por ejemplo, para inferir su honestidad de propósito. Y, evidentemente, ‘simpatizar con’ da la motivación para la acción, la indignación necesaria para la defensa del otro, el cuidado para

proteger al otro de sufrimientos. Sin eso, no es posible hablar de defensa efectiva de los derechos humanos. La discusión, como menciona Scheler, se convierte una discusión académica, cientificista, alejada de la realidad, de las vivencias, de los seres humanos que son objetivo de toda esa digresión. El sentimiento impulsa en el sentido de la acción.

Estudiar una Ética pura que sirva de fundamento para los ordenamientos jurídicos, tratados, estados nacionales, organismos internacionales, es importante. Es lo que se pretende hacer en este trabajo, pero no se debe dejar de lado la ética aplicada, o la ética empírica. Ambas deben estar conjugadas, ésta con fundamento en aquélla para que sea cada vez más coherente y efectiva, con más capacidad de convencimiento y mayor alcance.

Al final, y desafortunadamente, no siempre reconocer al otro implica respetarlo como ser libre, dotado de arbitrio, de conciencia, capaz de moverse por valor y de motivar sus acciones. La falta de respeto a la jerarquía de valores o a la inversión de esta jerarquía es, desgraciadamente, común. Esto sirve no solo para personas jurídicas, nacionales, internacionales y transnacionales, que no orientan sus acciones por el valor superior de la protección de la persona, al contrario, algunas veces lo usan en su discurso solo para justificar acciones que pretenden satisfacer valores inferiores, valores vitales o hasta sensibles. Del mismo modo, determinadas prácticas van ganando espacio, se vuelven tradiciones y, cuando nos damos cuenta, se pasaron a tolerar prácticas que únicamente traen dolor y sufrimiento, sin ningún cuestionamiento de por qué el placer de unos pasa a valer más que la vida y la integridad física de otros. Y también, los individuos que cometen actos de crueldad, crímenes que causan profundo dolor y sufrimiento al prójimo, algunas veces su integridad física es protegida mientras sus víctimas son abandonadas a su propia suerte.

No se debe olvidar que la libertad trae consigo el reconocimiento de la responsabilidad de sus actos y de sus omisiones. La

libertad comprendida como elemento fundamental de la naturaleza humana tiene implicaciones que no siempre las aceptan los defensores de los derechos humanos, ya que muchas veces parece que están más preocupados en justificar acciones preventivas o sustraer a los sujetos de la responsabilidad de sus actos. Libertad y responsabilidad caminan juntas. Defender los derechos humanos debe significar depositar la responsabilidad sobre los hombros de aquellos que no respetan al otro como ser humano, sea como una persona jurídica o una persona física.

Además, para la Fenomenología, sustraer a las personas de la responsabilidad de sus acciones, implica la aceptación de un determinismo o indeterminismo, como Scheler nos muestra, y en realidad, la negación del ser humano como un ser dotado de conciencia, racionalidad, capaz de motivar sus acciones y de realizar juicios.

Por lo tanto, ser libre es una consecuencia de ser racional y ser racional implica ser capaz de realizar juicios según valores. Estos juicios no deben ser fruto del arbitrio de uno o de pocos, del consenso establecido en determinado momento bajo determinadas circunstancias, o fruto de la simple repetición por la tradición o por la costumbre. Estos juicios deben ser pautados por la estructura *a priori* de los valores. Estructura esta que debe ser observada en el caso de que los agentes quieran fundamentar sus acciones. Las acciones que hieren la jerarquía de valores son acciones infundadas y, por lo tanto, carecen siempre de fuerza, no solo en el sentido de fuerza de eficacia, sino sobre todo, la fuerza de convencimiento, la fuerza moral.

Tal vez un gran ejemplo de esto sean las leyes injustas. Son formalmente válidas, observan la estructura del ordenamiento, derivaron de agentes competentes, pero no tienen fuerza. No convencen, pueden incluso ser observadas debido a la fuerza que el Estado tiene para imponer consecuencias a su no observación, pero esto acaba con la credibilidad del agente que las impone, poco a poco va minando su legitimidad, hasta el punto en que ni siquiera la máquina estatal a su

servicio es capaz de mantenerlo en el poder.

Es la crisis moral anunciada por Husserl en *La Crisis de la Humanidad europea y la Filosofía* y que parece no haber terminado, en realidad, parece estar lejos de terminar. La Europa espiritual abandonó sus valores, los valores universales, las finalidades infinitas, el valor de la persona, el amor, y puso en su lugar valores inferiores, valores efímeros, lo que importa es la dimensión física, corpórea, tanto para las ciencias como para la vida cotidiana. Ni una ni otra tiene más la perspectiva de la infinitud. Todo se reduce a una dimensión física, material y contingente, lo que no puede ser explicado a partir de la perspectiva fisicalista, naturalista, objetivista, no es conocimiento. En la vida cotidiana, solo importa lo que nos trae satisfacción y placer inmediato, las personas son cada vez menos capaces de aplazar una recompensa, la satisfacción tiene que ser aquí y ahora. Y así, se finge no ver el dolor que esa inversión de valores ha causado a sí mismo, a los suyos, y a las demás personas del mundo, por consumo se renuncia a la libertad real, por comodidad no se observa el sufrimiento del prójimo. Se juzgan dos pesos y dos medidas, y este tipo de argumento se tolera, gana fuerza siempre que no implique cambios en el estilo de vida. Y así, se pierde fuerza moral.

En palabras de Husserl:

“La “crisis” puede, entonces, hacerse clara como el *aparente fracaso del Racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional reside, sin embargo - como se dijo -, no en la esencia del propio Racionalismo, sino únicamente en su *alienación*, en su absorción en el “naturalismo” y en el “objectivismo”.

La crisis de la existencia europea tiene solo dos salidas: la decadencia de Europa en el alejamiento ante su propio sentido racional de vida, la caída en la fobia al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la Filosofía, por medio de un heroísmo de la razón que supere definitivamente el

naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Si luchamos contra este peligro de todos los peligros como “buenos europeos”, con aquella valentía que no se rinde ni ante una lucha infinita, entonces, del incendio aplastante de la incredulidad, del fuego consuntivo de la desesperación respecto de la misión humana del Occidente, de las cenizas del cansancio enorme, resucitará el Fénix de una nueva interioridad de vida y de una nueva espiritualidad, como garantía de un gran y lejano porvenir para el Hombre porque solo el espíritu es inmortal.”²³³

²³³ HUSSERL. E. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Traducción e introducción: Pedro M. S. Alves. www.lusosofia.net. [Acceso en 5 de diciembre de 2014] Pág. 51.

Capítulo VII

Fundamentos Lingüísticos:

intersubjetividad y lenguaje

Loving is itself collective.

Husserl

La Filosofía occidental en el siglo XX pasó por un gran cambio. Su énfasis dejó de ser la investigación a partir de la subjetividad trascendental y pasó a ser a partir del lenguaje construido intersubjetivamente. La cuestión es que a pesar de haber cambiado su énfasis y el lenguaje haberse convertido en objeto de interés para muchos

filósofos, se olvidaron de tematizar el problema de la intersubjetividad, de la cual se deriva todo y cualquier lenguaje con finalidad comunicativa. En otras palabras, para referirse al lenguaje, a su construcción, a sus reglas, semántica y sintaxis, antes hay que hablar de la interacción entre los sujetos que la utilizan. La gran pregunta es: ¿Cómo es posible esa intersubjetividad? ¿Cómo se da esa interacción entre las personas?

A pesar de que muchos acusen a Husserl de no haber dado destaque al tema, la intersubjetividad no pasó desapercibida, sino totalmente lo contrario. En realidad, en el pensamiento de Husserl, cada concepto y cada etapa del método fenomenológico, se entiende de mejor forma a la luz de la idea de intersubjetividad, considerando tal interacción no solo posible, sino necesaria para la constitución de cualquier evidencia. Husserl conoce bien las implicaciones del solipsismo y tiene en todo momento la preocupación de superar tal dificultad. Sin embargo, no es necesario un capítulo específico sobre intersubjetividad porque todos los conceptos claves de la fenomenología remiten al mundo de la vida y sus objetos, el sujeto de conocimiento está siempre vuelto hacia afuera, intuyendo algo diferente de sí, está siempre vivenciando una relación con todos los tipos de objetos, reales, formales e ideales.

El objetivo del presente capítulo es presentar los fundamentos fenomenológicos para los derechos humanos considerando la dimensión intersubjetiva, como condición fundamental para cualquier forma de lenguaje con función comunicativa y, en seguida, el lenguaje propiamente dicho, la teoría de la comunicación conforme es propuesta por Husserl, puesta en la perspectiva de su fundamento, la intersubjetividad y entendida a la luz de los demás conceptos fenomenológicos.

Tal presentación exigirá una rápida revisión de algunos conceptos de la fenomenología, justamente para ponerlos en perspectiva, es decir, para que sean comprendidos a la luz de una inevitable intersubjetividad.

VII.1. Intersubjetividad

Filósofos contemporáneos, como Apel²³⁴ y Habermas²³⁵, insisten en criticar la clásica filosofía de la subjetividad basada en los pensamientos de Descartes, Kant y Husserl, por considerar que la filosofía trascendental padece de un incorregible solipsismo metodológico que la hace incapaz de explicar la intersubjetividad. La solución sería sustituir el paradigma de la Filosofía Occidental. En lugar de partir de la subjetividad trascendental, de la razón y/o conciencia, la Filosofía debería asumir una perspectiva intersubjetiva, lingüística y pragmática.

La fenomenología es especialmente criticada por esos filósofos, ya que consideran que la teoría de la intencionalidad simplemente ignora las condiciones intersubjetivas, lingüísticas, socioculturales e históricas. No existiría tal cosa como intenciones pre-lingüísticas, el significado no estaría fundado en la experiencia intencional que intuye la esencia de su objeto. Sería exactamente lo contrario, la intencionalidad solo sería posible porque habría una profunda pragmática formal del lenguaje en la cual se basaría. En otras palabras, las vivencias solo serían transformadas en contenidos intencionales cuando los estados físicos provocados por ellas sean traducidos a partir de una estructura lingüística de la intersubjetividad.

Por lo tanto, la verdad no sería inferida a partir de la experiencia subjetiva, del ejercicio de la racionalidad o de la deducción trascendental. En realidad, sería la expresión de una pretensión de validez manifestada intersubjetivamente a través del lenguaje. Esto se debe a que

²³⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I - Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Traducción de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Pág. 41.

²³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Traducción de William Mark Hohengarten. Cambridge: Polity Press 1992. Pág. 44.

la verdad no es para ser solicitada de forma privada, sino bajo una base lingüística y argumentativa, solicitada a través de una pretensión crítica válida, y su significado sería medido por su potencial de alcanzar el consenso. No obstante, especialmente Apel²³⁶, no quiere descartar lo trascendental, sino renovarlo. Lo trascendental ganaría una nueva versión, no sería la unidad de la conciencia del objeto y de sí, sino una unidad de interpretación intersubjetiva. La unidad no sería evidente, debería ser alcanzada. Según explica Zahavi: “*La síntesis trascendental de la apercepción es así sustituida por un proceso intersubjetivo de formación de un consenso, y el objeto trascendental se transforma en una comunión lingüística.*”²³⁷

A pesar de las críticas, la Fenomenología husserliana sí trata de intersubjetividad y de lenguaje. En varias obras la intersubjetividad es específicamente tematizada, como en *Ideas y Crisis*. En la *Husserliana*, los volúmenes 13, 14 y 15 se dedican por completo a la intersubjetividad, bajo el título *Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat*, aún sin traducción para el inglés, español o portugués. Además, en algunos manuscritos no publicados, Husserl aborda la intersubjetividad como cita Zahavi en el libro *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. De la misma forma el lenguaje es tematizado en *Investigaciones Lógicas*, *Lecciones sobre la teoría del significado*, *Lógica de los Signos* e *Ideas*. Por lo tanto, Husserl no solo se dedica a los temas de la intersubjetividad y del lenguaje en profundidad, sino que además ofrece una propuesta fenomenológica bastante coherente con las hipótesis de su sistema filosófico, supera en muchos aspectos a las teorías del lenguaje contemporáneas sobre él y además rebate a las críticas sobre las “aporías” de una filosofía trascendental.

²³⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II – O a priori da comunidade de comunicação*. Traducción de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Pág. 218.

²³⁷ ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Traducción de Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA, 2001. Pág. xix. [The transcendental synthesis of apperception is thus replaced by an intersubjective process of forming a consensus, and the transcendental subject is transformed into a linguistic community.]

Por esta razón, antes de presentar los Fundamentos Lingüísticos, se debe realizar una breve introducción sobre la intersubjetividad en la fenomenología. Algo que en realidad será sintetizado en el presente tópico, pero que ya ha sido abordado a lo largo de la presente tesis, en los capítulos de fundamentos metafísicos (concepto de constitución), antropológico-filosóficos (libertad como autodeterminación), gnoseológicos (conciencia intencional, *epoché*, reducción eidética y trascendental) y, principalmente, prácticos (empatía y simpatía). Como ya se ha explicado en los capítulos anteriores, más detalladamente en el capítulo sobre los fundamentos gnoseológicos, donde se presenta el método fenomenológico, Husserl no aísla al sujeto del mundo. El esfuerzo es exactamente en el sentido contrario, entender al sujeto como inserido, como parte de, como constituido en la relación con el mundo de la vida.

En el mismo sentido, los demás conceptos fundamentales para el método fenomenológico, como la conciencia intencional, las intuiciones empírica y eidética, la *epoché*, la reducción eidética y la reducción trascendental, presuponen esa relación del agente de conocimiento con los objetos, la evidenciación del mundo, como dato, existente, disponible, y la constitución de las vivencias siempre en la relación entre los sujetos cognoscentes y los objetos de conocimiento, incluyendo los otros yos.

La conciencia intencional es siempre '*conciencia de*', está siempre direccionada hacia algo diferente de sí misma, la despierta el mundo, los estímulos, la necesidad de interacción, la curiosidad de entender el mundo de la vida en el cual se encuentra, la inevitable relación con el otro. Así, no es posible realizar un acto de conciencia que no se complete con un objeto de conocimiento, con una vivencia. La separación entre *noese* y *noema* es meramente didáctica. La *noese*²³⁸ (acto de la

²³⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. Pág. 226.

conciencia) tiene siempre como contenido un *noema*²³⁹ (objeto de la conciencia, la vivencia). El pensar es siempre pensar *en* algo.

No se debe leer Husserl impregnado del pensamiento cartesiano o del pensamiento kantiano. La fenomenología no sufre de un solipsismo metodológico como ocurre con el pensamiento cartesiano. Y también, el objeto de conocimiento de la fenomenología no es un *a priori* trascendental. El *a priori* fenomenológico es trascendente, está en el mundo. Por lo tanto, para Husserl, la conciencia no está direccionada hacia sí misma, la solicitud de la verdad no se da de forma aislada del mundo. Eso no quiere decir que Husserl no sea un idealista trascendental y, en este sentido, es un hijo legítimo de la filosofía trascendental Occidental. El idealismo trascendental²⁴⁰ husserliano significa que el local de revelación del mundo es la conciencia, todo el proceso de conocimiento se da en la dimensión trascendental, pero en ningún momento esto significa que el sujeto esté preso a ella.

Husserl es, también, parte de la tradición cartesiana y kantiana que puso la epistemología como fundamento de la metafísica, de la psicología y de otras disciplinas, sin embargo, renueva el papel de la conciencia en el proceso de conocimiento. El filósofo, como parte de esta tradición, considera primero necesario responder sobre la posibilidad, límites y condiciones del conocimiento, para solo después avanzar para las otras áreas del saber. En términos fenomenológicos, el análisis de la intencionalidad²⁴¹ es anterior, fundante, y de este modo está libre de la contaminación de asunciones ontológicas o metafísicas. La intencionalidad

²³⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. Pág. 213.

²⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. Pág. 109-111, e 128 e siguientes.

²⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. Pág. 199.

fenomenológica se abre para el mundo, quiere desvendarlo, mirar la cosa en sí misma, tal como es, tal como se presenta.

Por lo tanto, en la *intuición* es necesario distinguir tres temas inseparables: primero, el ego direccionado a alguna cosa, la conciencia para cual el mundo se revela; segundo, la apariencia de algo dado en un acto, el fenómeno y tercero, la cosa en sí misma como unidad objetiva 'dada en' y 'a través de' sus apariencias, el mundo de la vida y sus objetos constituyentes. A pesar de ser totalmente inseparables, esos tres temas se analizan separadamente y el punto de partida de la fenomenología no es el ego, sino el mundo de la vida percibido como "normal", como simplemente ahí.

La *intuición* es dada. El objeto intencionado no es una fabricación de la mente humana. La intuición jamás debe ser confundida con la imaginación, así como la constitución jamás debe ser tomada como creación, sino como revelación. La intuición fenomenológica es la toma de conciencia de algo que está afuera, transforma algo diferente de sí en objeto para sí, es el aparecer, la manifestación del objeto para la conciencia, el fenómeno es entendido por el sujeto cognoscente, que lo transforma en suyo. La conciencia es un polo en el cual convergen los fenómenos, es una conciencia focalizada que tiene el mundo como su objetivo, no consigue capturarlo por completo, pero consigue, al menos, capturarlo a través de sus vivencias, sucesivamente y gradualmente. Solo entonces tiene inicio el proceso de constitución, de revelación del mundo. Comprender el mundo es un trabajo realizado por la conciencia, pero no por una conciencia aislada, todo lo contrario, es realizado por una conciencia alimentada por el mundo, ya que sus contenidos vienen de las vivencias y es también realimentada por el mundo, ya que los sentidos donados a los objetos están constituidos en las relaciones del yo con los otros. Se volverá a este asunto.

La *intuición* puede ser empírica, individual, o puede ser la intuición eidética, la intuición de la esencia²⁴². De todas maneras, tanto en un caso como en el otro, será siempre la intuición de algo diferente del agente de conocimiento, independiente de él. Es de tal manera que los sentidos que se pueden donar a un determinado objeto son limitados (y, en el caso de la Filosofía Práctica, deberían ser limitados) por su esencia. Simplemente no es posible violar determinadas leyes de la lógica, como el principio de la no contradicción, o de la naturaleza, como la ley de la gravedad. Es posible desear que un objeto sea, al mismo tiempo y en la misma relación, totalmente blanco y totalmente negro, pero esto no pasará de un deseo. Incluso pensar en esta posibilidad es imposible, o si es totalmente blanco o totalmente negro también lo es. De la misma forma, puedo violar las leyes de la naturaleza y puedo incluso intentar hacerlo, pero las consecuencias probablemente no serán las deseadas. Por ejemplo, puedo soñar en volar, simplemente subir a lo alto de un edificio, escapar de todo el tráfico e ir volando al trabajo, viendo el paisaje, las playas, las montañas, pero esto es únicamente un deseo. Si subo a lo alto del edificio con el pensamiento firme y deseando de todo corazón volar, al lanzarme no obtendré ese resultado. ¿Por qué? Porque el objeto es intuitivo, no es creado por el sujeto. El objeto llena la cognición, es aprendido como fenómeno, como algo que se manifiesta, que aparece, dado en la vivencia y no fruto de la imaginación, la esencia del fenómeno ya viene con él, puedo cambiar algunas características, donarle nuevos sentidos, pero siempre estará limitado por su esencia.

La *epoché*²⁴³, la actitud fenomenológica, descrita en las *Ideas* con riqueza de detalles, es el punto de partida del método fenomenológico y ya lo aleja de todo solipsismo, ya que presume, desde el

²⁴² HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: MartinusNijhoff Publishers, 1983. Pág. 11-12.

²⁴³ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: MartinusNijhoff Publishers, 1983. Pág. 60.

principio, el mundo de la vida a su alrededor, el sujeto como insertado, como 'parte de'. Es la tarea de la fenomenología entender el mundo y, por lo tanto, el primer paso es asumir la actitud fenomenológica (contraria a la actitud natural de ocultación del mundo y de los fenómenos) y así se esfuerza para comprender la realidad como algo independiente de la subjetividad y, posteriormente, distinguir entre los objetos que la componen. La *epoché* permitirá, entonces, el cumplimiento del primer principio de la fenomenología, ver toda intuición originaria como la verdadera fuente del conocimiento. Es decir, aceptar el mundo como se presenta, mirar las cosas en sí mismas, sin ninguna expectativa, sin legislar sobre el mundo, sin querer encuadrar los acontecimientos en categorías previas, ideas trascendentales que orientarían la experiencia, es exactamente lo contrario, se debe abandonar la actitud natural de ocultar, y aceptar el mundo tal como es, tal como se presenta.

Es decir, la *reducción eidética* solo es posible porque la esencia es dada, es *a priori*, no en el sentido kantiano, sino en el sentido fenomenológico, su lugar es el mundo, no es nada más que la manifestación de una necesidad ontológica, el reflejo de un universal. La esencia no es una creación del sujeto, si fuera así no sería esencia, ya que no sería ni universal ni necesaria, estaría siempre en función de los humores, de los acuerdos, variando en el espacio y en el tiempo.

También la *reducción trascendental* trae consigo la idea de agente de conocimiento insertado en el mundo, constituido en la relación con el mundo y sus objetos. Pues, en la reducción trascendental, el sujeto se da cuenta de que es agente de conocimiento. Ocupa una posición privilegiada en relación al mundo, pues, cumple el papel de desvendarlo, pero esto no significa que el sujeto pueda corromper el mundo, sus leyes, su esencia, su estructura ontológica. Esta es, una vez más, el *a priori*, y le cabe al sujeto buscar comprenderla incansablemente.

Todos estos conceptos revelan que Husserl entiende al sujeto como agente de conocimiento inserido en el mundo, parte de una

red de relaciones con todos los objetos que componen este mundo, objetos estos que no son solamente objetos reales, concretos e inanimados, sino objetos reales animados, seres animados, seres dotados de conciencia, deseos, sentimientos, con capacidad de juzgar, creatividad y lenguaje, egos trascendentales, seres que son reconocidos por un acto de conciencia específico llamado empatía, ya detallado en el capítulo anterior.

A través de la empatía es posible comprender los sentimientos del otro, no es necesario estar de acuerdo, se puede considerar exagerado, o sin motivo justo, o impropio, pero aun así, incluso para poder evaluarlo de forma correcta, es preciso antes comprender el sentimiento del otro. El sentimiento, continúa siendo del otro, no se comparte la vivencia original. La vivencia es exclusivamente del otro, no se siente la alegría del otro, su tristeza, su dolor, su satisfacción, pero se puede comprender con un acto de conciencia, es lo que Scheler llama '*sentir con el otro*'.

Y además es posible '*simpatizar con*', tener compasión para con el otro, tener cuidado, afecto, amor. Esto sí es más que un acto de conciencia, es más que comprensión, incluye el sentir. El sentimiento que, para Scheler, es fundamental para cualquier acción moral. El sentir da la motivación, se mueve de la inercia. Pues, una cosa es la preocupación intelectual con un hecho, otra cosa es sentir. El sentir da un impulso para la acción.

Por lo tanto, como ya se ha citado en el Capítulo de los Fundamentos Gnoseológicos, cuando Husserl explica en su gnoseología (o epistemología) la relación necesaria entre el sujeto, agente de conocimiento y los objetos, los fenómenos, no está solamente proponiendo la relación entre el sujeto y los objetos inanimados, sino explicando la relación entre este sujeto y todo y cualquier objeto de conocimiento. Al final, no hay separación entre el acto de conciencia y el objeto del acto de conciencia, siendo que este objeto es siempre trascendente. Para Husserl, el sujeto no dispone de ningún contenido innato o *a priori*, en sentido

kantiano, todo el contenido de los actos de conciencia viene desde afuera, del mundo de la vida. Por eso, así como se tiene una relación natural, cognoscitiva, afectiva o de contemplación con un objeto inanimado, igualmente se puede tener una relación con otros egos. La diferencia entre un objeto y otro no viene dada por la limitación de las herramientas cognoscitivas del sujeto cognoscente, sino por el propio objeto de conocimiento. En el caso de los saberes humanos, el objeto será, evidentemente, los seres humanos en su dimensión física, psíquica y/o espiritual. De ahí todas las dificultades que pueden implicar el conocimiento de este objeto tan complejo y peculiar, ya que es al mismo tiempo agente de conocimiento y objeto de conocimiento.

El objeto de conocimiento, en este caso, está también dotado de una esencia, es una manifestación de una necesidad ontológica, universal y necesaria. La esencia del otro, tal como la del sujeto, incluye racionalidad fuerte y autodeterminación, incluye creatividad y lenguaje. No cualquier lenguaje, el lenguaje complejo que quiere describir y comprender el mundo, incluyendo objetos reales, formales e ideales.

Además, en todo momento Husserl demuestra una constante preocupación con la finalidad del conocimiento. Expuesta de manera clara en la primera parte de *Investigaciones Lógicas*²⁴⁴, en su crítica al psicologismo y al naturalismo, y también en *Fenomenología y la crisis de la filosofía* (cita abajo). El conocimiento no puede estar separado de una preocupación ética. El conocimiento debe estar siempre subordinado a los fines. Abandonar esa dirección teleológica puede generar una gran crisis, como la que Husserl identificó estar viviendo Europa en su tiempo. Afirma:

²⁴⁴ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

Vivir como una persona es vivir en un marco social, donde yo y nosotros vivimos juntos en comunidad y se tiene el horizonte comunal. Ahora, las comunidades se estructuran en diversas formas simples o complejas, como la familia, la nación o la comunidad internacional. Aquí la palabra "vivir" no debe tomarse en el sentido fisiológico sino como una vida con propósito, manifestando la creatividad espiritual - en el sentido más amplio, creando cultura dentro de la continuidad histórica.²⁴⁵

El sentido teleológico dado a la acción aleja al agente de una satisfacción inmediateista, y lo pone en perspectiva. La finalidad del conocimiento (y de toda acción) no puede ser egocéntrica, el conocimiento debe estar al servicio de la comunidad. El conocimiento desvinculado de la idea de fin, lo aleja de su valor orientador, la Verdad, y de todos los otros valores superiores. De este modo, el conocimiento acaba siendo usado como medio para lograr valores inferiores, como medio de satisfacción de valores efímeros que resultan en la opresión y violencia. El progreso por el progreso, la ciencia como panacea para todos los problemas lleva a una disputa sin límites, el uso del conocimiento como instrumento de concentración del poder, no como medio para mejorar la vida de las personas. Zahavi, de igual manera, afirma que: *"según Husserl, esta responsabilidad también resulta en dimensiones intersubjetivas, dado que la responsabilidad propia del individuo incluye la responsabilidad con y también en nombre de la comunidad."*²⁴⁶ Pues, es responsabilidad de la

²⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Traducción de Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks, 1965. Pág. 150. [To live as a person is to live in a social framework, where in I and we live together in community and have the community horizon. Now, communities are structured in various simple or complex forms, such as family, nation, or international community. Here the word "live" is not to be taken in physiological sense but rather as signifying purposeful living, manifesting spiritual creativity – in the broadest sense, creating culture within historical continuity.]

²⁴⁶ ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Traducción de Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA, 2001. Pág. 3. [according to Husserl, this responsibility also turns out to have intersubjective dimensions, for the self-responsibility of the individual includes a responsibility to and on behalf of the community as well.]

persona que da el impulso en el sentido de la evidencia definitiva, la evidencia de la Verdad y de los demás valores superiores.

De este modo, los principales conceptos de Husserl no pueden ser plenamente comprendidos sin estar bajo la luz de la intersubjetividad y de una preocupación ética. Más aún, la intersubjetividad es fundamental para la constitución de la objetividad, de la realidad y de la trascendencia, ya que ninguna de estas puede estar constituida por un ego aislado. Esa sociabilidad intersubjetiva trascendental es la base sobre la cual la verdad y las esencias son intencionadas y constituidas. En este sentido, Zahavi²⁴⁷ afirma que el problema de la intersubjetividad trascendental consiste precisamente en clarificar la contribución de la intersubjetividad en la constitución de la objetividad.

El foco es la constitución de la intersubjetividad. Dicho de otra manera, ¿cómo se da la experiencia de otros egos? Ese problema debe ser abordado de forma fenomenológica, esto es, no es posible realizar un meta-análisis basado en una experiencia individual, como un tercero que investiga un evento, tampoco es posible partir de una idea de conciencia colectiva. Para la fenomenología, el punto de partida es siempre la conciencia individual y el objeto de investigación es la vivencia individual. Entonces se puede volver a la pregunta: ¿No sería el ego prisionero de sí mismo, en un solipsismo? Sí, la constitución del alter ego es un desafío para la fenomenología, pero considerar la conciencia como punto de partida, como local de reflexión, de la intuición y de la constitución no significa restringir la conciencia y sus vivencias a la esfera egológica. Husserl es un idealista trascendental, lo que significa que el local de constitución del mundo es la conciencia trascendental, pero el contenido de las vivencias, como ya se ha explicado, no depende de la conciencia, no es una creación o fruto de la imaginación. Entre estos objetos vividos, están los objetos reales, y entre los objetos reales, están los otros egos. Así,

²⁴⁷ ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Traducción de Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA, 2001. Pág. 16.

cuando el sujeto realiza la reducción trascendental percibe que es un agente, en una posición de conocimiento, pero también se percibe a sí mismo como un miembro de una comunidad de egos, percibe a los otros y su relación con ellos, otras conciencias trascendentales.

Se puede decir que, desde una perspectiva metodológico-filosófica, el yo es anterior al mundo y a los otros yos. El yo constituye, en sentido fenomenológico, la realidad. La conciencia es el lugar de evidenciación de la realidad. No obstante, en la perspectiva de la realidad, en la perspectiva ontológica, es lo contrario. El mundo de la vida es anterior a la conciencia individual. El mundo de la vida está ahí, disponible, existente, independiente del sujeto, funcionando con su propio orden, con sus leyes y reglas. Es el yo el que está insertado en el mundo de la vida y que se esfuerza por desvendarlo. No se puede confundir las dos perspectivas. El ego es parte de la realidad dada. Está en una situación privilegiada, ya que es un ser capaz de conocer esta realidad, pero no está solo, ya que entre los objetos que componen la realidad están también los otros egos (y sí mismo). Además, la realidad tiene un funcionamiento propio, regido por las leyes de la lógica, de la naturaleza e incluso las leyes sociales, que huyen al control del ego individual. La realidad se impone y el yo es, sobre todo, miembro de una comunidad de otros yos.

El mundo es el mundo de todos²⁴⁸. El mundo es vivido como un mundo común, común a todos los egos. Eso es posible para la fenomenología porque el lugar del *a priori* no es la conciencia individual, el lugar del *a priori*, de lo universal y necesario, es el mundo. El mundo y sus objetos contingentes no son nada más que una manifestación de una estructura ontológica necesaria. Esa estructura no existe únicamente para un sujeto, sino para todos los egos. Es por esa razón que, para la fenomenología, el individual particular siempre se presenta a la conciencia

²⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: MartinusNijhoff Publishers, 1983. Pág. 55.

a través de lo universal. Y, en este sentido, el propio Husserl²⁴⁹ admite un nuevo enfoque en el realismo platónico.

Ahora, para la fenomenología, las características accidentales son variables, pero las esencias y la estructura ontológica, no. Un ejemplo simple, prestado por Descartes, 'todo cuerpo es extenso'. Esto es una tautología. Es de la esencia de todos los cuerpos que ocupen lugar en el espacio, es decir, tienen extensión. No es posible cambiar esa característica esencial. Es una característica que, si se le retira al objeto, el deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa. Todas las características esenciales son válidas para todo y cualquier agente de conocimiento. Así, el mundo de uno es el mundo de todos. De ahí viene la importancia de afirmar el realismo ontológico como fundamento de toda la fenomenología husserliana, el mundo es independiente de toda y cualquier subjetividad. Paralelamente, tenemos otro ejemplo de inspiración cartesiana: 'todo cuerpo es pesado'. Esta es una característica accidental que puede variar en el espacio, dependiendo de donde se encuentre ese cuerpo, su peso cambiará.

Aun así, permanece una cuestión: la experiencia del otro es propiamente suya, no se comparte la experiencia original, no se vive lo que el otro vive, no se siente lo que el otro siente. Las vivencias pueden ser diferentes. Sí, es verdad, pero hay un límite en estas variaciones, un límite dado por la esencia del objeto vivido, y no es únicamente por eso, sino por las leyes que rigen las relaciones de tal objeto. Como ya se ha ejemplificado anteriormente, es posible caminar sobre brasas ardientes, pero no se puede evitar las consecuencias físicas de tal actividad. No obstante, la forma en como cada persona enfrentará tal experiencia puede ser absolutamente diferente, una persona puede entender tal experiencia como purificadora, a otra puede parecerle algo absurdo. Simplemente, no

²⁴⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: MartinusNijhoff Publishers, 1983. Pág. 40-42.

es posible violar las leyes de la naturaleza, es decir, la vivencia puede variar, pero dentro de los límites que impone la realidad.

Además, la constitución de otros egos permite que el yo tenga la seguridad de la realidad como algo independiente²⁵⁰, permite que entienda las características de los objetos de forma más precisa, permite la revelación de las leyes que gobiernan el mundo de la vida. En las palabras de Husserl:

Estas colectividades, aunque fundadas esencialmente en realidades en sentido estricto – psíquicas, que a su vez están fundadas en otras físicas, se presentan como nuevas *objetividades de orden superior*. En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de *objetos-valores* y de objetos *prácticos*, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades, como, por ejemplo, *el Estado, el derecho, las costumbres, la Iglesia*, etc. Todas estas objetividades deben ser descritas tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo respecto a ellos los *problemas de la constitución*.²⁵¹

Puedo vivir la objetividad trascendente debido a que se tiene la vivencia del otro ego. La vivencia de otros egos, y la vivencia de un objeto con otros egos, la vida conjunta, permite que se mejore la visión del mundo y la comprensión de los objetos se hace más clara y diferente. En

²⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book*. Traducción de F. Kersten. The Hague: MartinusNijhoff Publishers, 1983. Pág. 363.

²⁵¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962. P. 365.

este sentido, Husserl *apud* Zahavi: “Aquí tenemos la única trascendencia que es digna de ese nombre - y todo lo que se sigue llamando la trascendencia, como el mundo objetivo, se basa en la trascendencia de la subjetividad exterior.”²⁵² (Traducción propia)

Así, la constitución del mundo y de sus objetos está permanentemente en progreso. Es posible donarles a los objetos nuevos sentidos, en los límites de su esencia. Esto se aplica a los objetos ideales, formales y reales, en los cuales están incluidas las personas. Estas están dotadas de una esencia inmediatamente aprendida por el acto de conciencia, llamado empatía, descrito en el capítulo anterior. No solo el reconocimiento, sino también la comprensión de sus sentimientos. Y más, según Scheler²⁵³, es posible ‘simpatizar con’.

Y, además de esto, es el vivir con otros egos lo que permite que el yo comprenda que es miembro de una comunidad de yos. Reconocer al otro implica reconocerlo como semejante, el otro está dotado de conciencia, creatividad, voluntad, sentimiento y libertad. Se reconoce, por lo tanto, una reciprocidad entre el yo y el otro. Hay un intercambio de características esenciales. De la misma forma, la experiencia del yo pasa a ser mediatizada por la experiencia del otro que lo mira también como objeto, ya que el yo también es un alter ego para el otro, el otro lo objetifica lo que permite que el yo se mire a sí mismo como un tercero y como miembro de una comunidad de yos.

Para Husserl, la constitución comunal del mundo es la condición de posibilidad para la existencia de sujetos separados unos de los otros, y este entendimiento recíproco solo es posible a través de la constitución trascendente de la objetividad. Así, no hay una separación

²⁵² ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Traducción de Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA, 2001. Pág. 33. [Here we have the only transcendence that is worthy of the name – and everything else that is still called transcendence, such as the objective world, rests on the transcendence of foreign subjectivity.]

²⁵³ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004. p.128-129.

entre la intersubjetividad y la constitución del mundo, es la comunidad de yos la que dona sentidos a las objetividades. Es siempre importante recordar que todo y cualquier sentido que se le da a un objeto debe reposar y ser compatible con su esencia.

La comunidad de yos es, por lo tanto, fundamental para la comprensión del mundo y de sus objetos. Habitualmente, cuando se piensa en objetos, se piensa en objetos reales, y entre esos, los objetos concretos, pero cuando se piensa en los objetos ideales, se piensa en los valores. ¿Cómo sería posible comprender tales objetos sin el otro? Sin una comunidad de yos que donase sentido, que respete la jerarquía de valores, pero que, en cierto momento, no la respete y exija una reacción por parte del yo, de los otros, de la comunidad, sería prácticamente imposible comprender los valores.

Pensar en la cognición de los objetos es pensar que estos objetos están constituidos, en el sentido fenomenológico, de forma comunal. No en el sentido de creados, sino en el sentido de reflejados, los seres humanos donan sentido a los objetos, tienen de ellos diferentes vivencias y miradas, pero comprenden su esencia y lo que les es contingente.

Los seres humanos crean un lenguaje para comunicar esas infinitas vivencias, describir el mundo, representar los objetos, donarles sentido, comunicar significados, transmitir emociones. El lenguaje, así como cualquier objeto, reposa sobre una estructura ontológica necesaria, pero también es creada.

VII.2. Lenguaje

El pensamiento de Husserl sobre el lenguaje evolucionó entre la publicación de los textos: *Investigaciones*, *Lecciones* e *Ideas*. Es necesario reconocer que el debate entre Frege y Husserl tuvo un papel fundamental en la transformación del pensamiento de éste. Algunos, principalmente, basados en los argumentos históricos propuestos por Føllesdal²⁵⁴, consideran que el impacto fue grandioso; otros consideran que ese impacto no fue tan grande y prefieren decir que es más una visión compartida²⁵⁵, y están los que llegan a poner en duda si hubo o no alguna influencia²⁵⁶. A pesar de tentador, no se entrará en el mérito de las causas de esta evolución porque esto es una gran polémica entre los estudiosos de Husserl y Frege, y no es el tema de la presente tesis.

Así, se inicia más directamente con la presentación de la Teoría de la Significación propuesta por Frege en contraste con la teoría husserliana. Primero, porque aquella es mucho más conocida que la teoría de Husserl, segundo, porque, como se pretende demostrar, Husserl va más allá que Frege y, tercero, porque, en realidad, es Husserl quien ayuda a entender mejor los conceptos de Frege.

²⁵⁴ FØLLESDAL, Dagfinn. *Husserl and Frege: A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy*. En *Mind, meaning and mathematics: essays on the philosophical views of Husserl and Frege I* edited by Leila Haaparanta. The Hague: Springer, 1994. Pág. 3-50.

²⁵⁵ SMITH y MCINTYRE. *Husserl and Intencionalitty: A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht, Holland: 1984.

²⁵⁶ DRUMOND, John. *Frege and Husserl: Another look at the use of on fluence*. En *Husserl Studies 2*: 245-265 (1985). MOHANTY, J.N. *Husserl and Frege: a New Look at their Relationship*. En *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. The Hague: Springer, 1977. Pág. 22-32.

El estudio de Frege sobre los fundamentos de la matemática²⁵⁷ lo llevaron a crear una filosofía del lenguaje en su obra '*Über Sinn und Bedeutung*' cuya traducción más aceptada es '*Sobre sentido y referencia*'²⁵⁸. En este artículo se dedicó más específicamente a mostrar que el significado de un término no es simplemente su referente, sino que está compuesto tanto por el sentido como por la referencia. Por lo tanto, aclara la diferencia entre los enunciados del tipo ' $a = a$ ' y ' $a = b$ ', donde ' a ' y ' b ' dan nombre al mismo objeto.

En el campo de la filosofía del lenguaje, sus objetivos eran la creación de un lenguaje formal unívoco y la aclaración del lenguaje natural. De este modo podría superar las dos grandes tradiciones lógicas occidentales: la lógica aristotélica de los términos y la lógica estoica de los enunciados. Los aristotélicos están más preocupados con la relación entre los términos, las premisas y las conclusiones de un silogismo. Los estoicos, por otro lado, se dedican a la lógica como relación condicional "si...entonces".

El primer paso dado por Frege fue la síntesis de esas dos tradiciones lógicas al reducir cualquier concepto a una función matemática. Así, de la misma forma que una función tiene valor de verdad, un concepto también puede ser evaluado como verdadero o falso.

Con esta finalidad, Frege generaliza el concepto matemático de función y se lo aplica al lenguaje, siendo $y = f(x)$ entendido de la siguiente manera: ' y ' es el valor de verdad, pudiendo ser verdadero o falso, ' f ' es la función matemática o el concepto y ' x ' es el argumento, cualquiera que sea el objeto. Se puede ofrecer el siguiente ejemplo: x [concepto] es verdadero. Si se sustituyen las variables por términos, se puede ejemplificar con la siguiente afirmación 'Paulo es hombre' es

²⁵⁷ FREGE, Johann Gottlob. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. Traducción de Luís Henrique dos Santos. En *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

²⁵⁸ FREGE, Johann Gottlob. *Sobre sentido y referencia*. Traducción de Ulises Moulines. Introducción de Jesús Mosterín. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

verdadero, donde hombre es una persona adulta del sexo masculino. Un concepto es, por lo tanto, análogo a una función, que tiene valor de verdad verdadero, si por argumento tiene objetos (Paulo) que caen bajo el concepto (hombre).

Pero aún falta reducir a una función los enunciados con expresiones de generalidad, con términos como 'todos' o 'algunos'. Frege inventa entonces los cuantificadores, o sea, una notación matemática para designar la generalidad. Traduce, entonces, la expresión 'todos' y 'algunos' de manera a explicitar como una variable tiene la posibilidad de referirse a cualquier individuo. Así, \forall es el cuantificador universal (todo), \exists es el cuantificador existencial (algún). Frege funda una nueva forma de lógica, el *cálculo de los predicados*, ya que todo enunciado escrito en forma gramatical (sujeto-predicado) pasa a poder ser reducido a la forma lógica (función-argumento). Por ejemplo: la proposición '*Todos los hombres son mortales*' es traducida como ' $\forall x (hombre\ x \rightarrow mortal\ x)$ ' y se lee de la siguiente manera '*para todos los x (si x es hombre, entonces x es mortal)*'.

Dado que es posible reducir los enunciados gramaticales a enunciados lógicos, Frege presenta un análisis del contenido conceptual o informativo, al cual le da el nombre de *sentido*. Empieza su análisis por aquellos juicios llamados tautológicos.

Los enunciados del tipo ' $a = a$ ' y ' $a = b$ ', aunque tienen el mismo referente, son diferentes porque el primero es una mera tautología, es un juicio analítico, no añade nada de nuevo sobre el sujeto, pero el segundo añade algo nuevo al sujeto, son juicios sintéticos, son informativos. Por lo tanto, el significado no puede ser reducido al referente, hay algo más allá del referente que compone el significado de un término, el *sentido*.

Por ejemplo, las expresiones 'ciudad maravillosa' y 'tierra de la samba'. Ambas expresiones, tienen el mismo referente, la ciudad de Río de Janeiro. No obstante, tienen sentidos diferentes porque la primera expresión pretende informar que la ciudad es un lugar bonito y agradable,

ya la segunda, pretende informar que la ciudad es el local donde nació la samba. El sentido, por lo tanto, es más que el simple referente.

Frege propone, entonces, las siguientes definiciones de sentido: primero, sentido es el modo de presentación del referente; segundo, el sentido de la expresión es el que capta (*grasp*) cualquiera que lo entienda; tercero, el sentido es el pensamiento evocado por un enunciado.

Véase que gradualmente esas definiciones van de un particular descrito por la expresión, hasta lo universal, captado por todos, que permite la comprensión de esa expresión. Es esa la distinción que Husserl consigue hacer de manera más precisa y que se presentará a continuación.

Para Frege, el sentido es objetivo, universal, independiente de la *psique* y condición de la comunicación, y también, expresable en un lenguaje, comprensible y que se puede compartir con todos. Estas son las características del sentido.

De ahí, el famoso ejemplo de Frege en *Sobre sentido y referencia*: la estrella matutina y la estrella vespertina, ambas expresiones se refieren a Venus, pero tienen sentidos diferentes. Una persona que sabe que la estrella matutina es Venus, no necesariamente sabe que la estrella vespertina es también Venus. Los términos aunque designan el mismo objeto, tienen sentidos diferentes, son sintéticos, son informativos.

Una vez explicado lo que es sentido y dadas sus características, se puede preguntar: ¿Qué es lo que tiene sentido? Frege atribuyó sentido a toda expresión del lenguaje: los términos singulares, los predicados y los enunciados. Es decir, el sentido de un *término singular* (nombre) es el modo de presentación del objeto al cual el término se refiere; el sentido de un *predicado* es el modo de presentación del concepto destacado por el predicado; y el sentido de un *enunciado* es el pensamiento que él expresa.

Todavía falta un asunto, hay nombres sin referente que tienen sentido. Por ejemplo: 'El rey de Francia es calvo'. Se entiende perfectamente lo que se quiere decir con 'rey de Francia', incluso se sabe que tal cosa no existe. Pero, si es posible que términos sin referente tengan sentido, entonces el sentido no puede ser definido como el '*modo de presentación del referente*'.

Ese asunto es de especial interés para la Filosofía del Derecho, ya que cuando se habla de universales, el referente no es algo concreto, pero eso no quiere decir que no sea real. Y Husserl incluye tales objetos en su Teoría de la Significación.

Es necesario, por lo tanto, ofrecer un concepto de referencia que pueda incluir esos casos. La referencia es aquello a lo que se refiere cuando un enunciado es pronunciado, el objeto. Referencia o denotación es aquello a lo que se refiere, el propio objeto. Es decir, la referencia de un nombre es el objeto; y la referencia de un enunciado es el valor de verdad.

Una vez más, es de especial interés para el Derecho, puesto que el referente no necesita de algo concreto, una ley, una decisión o un juicio, un tratado, una constitución, el referente puede ser un objeto ideal, puede ser un valor. En este tema, una vez más, la fenomenología husserliana ofrece una mayor profundización y una definición más precisa.

La *representación* es la imagen mental asociada a la expresión lingüística. Es intermediaria entre el sentido y la referencia. La representación es siempre subjetiva y puede darse de varias formas, pero el sentido es objetivo, es el mismo para todas las personas. Hay, entonces, tres niveles, el nivel del referente (de los objetos), el nivel de la representación o lingüístico (subjetivo) y el nivel del sentido (o pensamiento - objetivo).

Así, se establece una diferencia entre la representación (subjetiva) y el sentido (el pensamiento objetivo), lo que lleva Frege a

postular un tercer reino, un “mundo de las Ideas”, puramente abstracto y al alcance de todos los seres racionales. Algo muy semejante a las estructuras ontológicas elaboradas por Husserl.

Para buscar el *valor de verdad* de un enunciado es necesario que, primero, todos sus nombres (partes) tengan una referencia, y segundo, la relación entre los nombres sea correcta (o sea, las premisas deben ser verdaderas y de ellas debe derivar lógicamente la conclusión). Así, el sentido de un enunciado es el pensamiento que él expresa, y la referencia de un enunciado es su valor de verdad.

Toda expresión del lenguaje tiene una referencia propia (o valor semántico), siendo la referencia del nombre el objeto denotado; y la referencia del enunciado es su valor de verdad.

Por lo tanto, los pensamientos están compuestos de términos simples y estos son partes de un enunciado, cada término simple debe tener su referente y, además de eso, debe combinarse según las reglas de composición para que el enunciado sea verdadero.

El significado de un enunciado es la función del significado de sus partes y de sus reglas de composición. El principio de *composicionalidad* es la condición de posibilidad de la comunicación lingüística. Es ella la que posibilita, una vez establecido el valor de la verdad del enunciado, componer y reposicionar los términos simples en nuevos enunciados dotados de significado. Así, es posible explicar de qué forma, con un repertorio finito de expresiones dotadas de sentido, es posible construir sistemáticamente un número infinito de enunciados dotados de sentido. Es lo que Chomsky²⁵⁹ llamará *productividad lingüística*. Al lado de la composicionalidad, está la ley del *sustituibilidad*, es decir, cuando dos expresiones co-referenciales pueden ser sustituidas una por la otra en un enunciado, dejando inalterado el valor de verdad.

²⁵⁹CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Traducción de José António Meirelles y Eduardo Paiva Raposo. Coimbra: Arménio Amado, 1978. Cambridge, Massachussets: The Mit Press, 1965.

El problema es que el discurso entre comillas y el discurso indirecto no respetan la *composicionalidad* y *sustituibilidad*. En el caso del discurso entre comillas, la solución es distinguir entre el *uso* y la *mención*. Cuando se menciona una expresión usando comillas, no se habla de aquello a lo que la expresión se refiere. Por ejemplo: “‘Tulio’ tiene cinco letras” y “Tulio – Cícero”. No es posible sustituir Tulio por Cícero en el primer enunciado simplemente porque Cícero tiene seis letras. Ocurre que en el primer enunciado no se está hablando del objeto, del referente, sino del propio término singular. Así, la sustitución simplemente no puede ser realizada. En el caso del discurso indirecto, la solución es el principio del contexto.

De acuerdo con el *principio de contexto*, una palabra solo tiene significado en el contexto de un enunciado. Por ejemplo, en el enunciado ‘Pia cree que la estrella matutina es un planeta’ no es posible sustituir ‘estrella matutina’ por ‘estrella vespertina’ porque puede ser que Pia no sepa que la estrella matutina y la estrella vespertina son el mismo cuerpo celeste, o sea, tienen el mismo referente.

Por lo tanto, Frege concluyó que el sentido y la referencia no son propiedades absolutas de las expresiones lingüísticas, sino que dependen del contexto enunciado. Una expresión en un contexto indirecto asume como referencia una referencia indirecta, esto es, el pensamiento del hablante. En el discurso indirecto, se refiere a pensamientos, no a valores de verdad.

Así, para Frege, toda expresión lingüística tiene sentido y referencia. El sentido del *término singular* es el modo de presentación del objeto, la referencia es el objeto propiamente dicho. El sentido *predicado* es el modo de presentación del concepto destacado por el predicado, la referencia es el concepto. El sentido del *enunciado* es el pensamiento que expresa, la referencia es el valor de la verdad. Y, según el principio de la composicionalidad, el significado de un enunciado es la función del significado de sus partes y de sus reglas de composición. O, aún más, el

sentido y referencia del todo es función del sentido y referencia de las partes.

Un último asunto, para terminar esta breve presentación de las ideas centrales de Frege, ¿Y los enunciados cuyos términos simples no tienen denotativos? O, ¿Y los enunciados compuestos por partes que se refieren a objetos no existentes? Para Frege, cuando una de las partes del enunciado no tiene objeto referente, entonces no se puede afirmar ningún valor de verdad respecto a la frase. Frege asume, por lo tanto, que el *criterio de verdad* es la correspondencia entre el enunciado y el referente. No obstante, eso no significa que adopte una posición de acuerdo con el empirismo lógico.

El posicionamiento en relación al nombramiento de los términos no denotativos genera una divergencia entre Frege y Russell. Para Frege, el lenguaje formal es descriptivo de modo que un término sin referencia imposibilita la evaluación del enunciado del cual hace parte. El papel del lenguaje formal es corregir el lenguaje natural. Para Russell, el lenguaje formal es la esencia del lenguaje natural. Los nombres propios del lenguaje natural son abreviaciones de descripciones definidas. Basado en este principio, Russell creó una teoría que permite la evaluación de enunciados compuestos por términos no denotativos, la *Teoría de las descripciones*²⁶⁰.

En síntesis, en Frege, hay conceptos clave: el objeto al cual se refiere, el *referente*; la representación de ese objeto, o la imagen mental asociada a la representación lingüística, o la simple *representación*, y, finalmente, el *sentido* que puede ser entendido como el modo de presentación del referente, o como que es captado (*grasp*) por cualquiera que entienda determinada expresión, o más aún, el pensamiento evocado por un enunciado.

²⁶⁰ RUSSELL, B. *On Denoting*. En *Mind*, New Series Vol. 14, N° 56 (Oct., 1905), pp. 479-493.

Dicho esto, se presentará el pensamiento de Husserl sobre el lenguaje. La *Teoría de la significación* de Husserl es inicialmente propuesta en *Investigaciones lógicas*²⁶¹. Posteriormente, se revé en las *Lecciones sobre la Teoría de la Significación*²⁶². Y, algunos conceptos nacidos en las Lecciones se mejoran en *Ideas*²⁶³ cuando toman su forma definitiva.

En *Investigaciones Lógicas II*, Primera Parte, Capítulo Cuatro, y conforme a lo ya citado en el Capítulo de los Fundamentos Metafísicos, Husserl propone las *significaciones* como especies de universales que se singularizan en diferentes actos de significación. Según tal perspectiva, la significación tendría un contenido psicológico y un contenido lógico. El contenido psicológico podría variar, pero el contenido lógico garantizaría la unidad de la significación. A esa esencia común, Husserl la llamó *identidad de la especie* y sería una esencia manifestada en singularidades. De ahí, su ejemplo clásico: el “*rojo in especie se comporta en relación a las tiras de papel que están aquí y que “tienen” todas el mismo rojo.*”²⁶⁴

En las *Investigaciones*, la significación sería la esencia de los actos que da significación, su idealidad debería ser entendida como la idealidad del acto en cuanto a especie de un universal. No obstante, privilegiar la relación entre la significación y los actos intencionales de la

²⁶¹ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

²⁶² HUSSERL, E. *Lições sobre a Teoria da Significação*. Traducción de Pedro Alves. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

²⁶³ HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First BOOK. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

²⁶⁴ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Traducción de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007. p. 125. [o vermelho in specie se comporta relativamente às tiras de papel que aqui estão e que “tem” todas o mesmo vermelho.]

conciencia tiene un inconveniente, acentúa de forma unilateral su dimensión subjetiva.

De ahí, en *Investigaciones Lógicas II*, Segunda Parte, previendo tal dificultad, Husserl aclara que tal significación deriva de la abstracción. Abstracción no en el sentido empirista, sino en el sentido de ideación. Esa ideación se desarrollará posteriormente como intuición, que a su vez podrá ser intuición empírica e intuición eidética. Por ahora, la significación aún reposa más sobre el acto de significación de un objeto. El cambio, solo tendrá inicio en las Lecciones.

En el periodo entre la publicación de *Investigaciones* y de *Lecciones*, Husserl perfecciona el método fenomenológico y presenta las etapas de la reducción fenomenológica, que incluye la *epoché*, la reducción eidética y la reducción trascendental. Tal perfeccionamiento tendría que repercutir en la Teoría de la significación. La *epoché* puso el mundo entre paréntesis; la reducción eidética reconocía que las esencias están en el mundo, y no en el sujeto; y la reducción trascendental ponía al sujeto como agente del conocimiento, pero jamás como legislador sobre el mundo. Así, tales conceptos llevaron a Husserl a revisar la Teoría de la significación conforme la presenta en las *Investigaciones lógicas* y a elaborar una distinción, que desempeña un papel crucial en *Ideas I*.

En *Lecciones*²⁶⁵, Husserl profundiza la reflexión sobre la significación, lo que lo lleva a la importante distinción entre dos conceptos de significación: el concepto fenomenológico (o fánsico), que se refiere a la significación en su relación con los actos intencionales, y el concepto fenomenológico (o óntico), que se refiere a la significación en cuanto correlato objetivo de los referidos actos. Se anuncia, así, la distinción entre *noese* y *noema*, descrita en *Ideas I*, capítulo IV²⁶⁶. Más precisamente, la

²⁶⁵ HUSSERL, E. *Lições sobre a Teoria da Significação*. Traducción de Rui Sampaio da Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007. Pág. 50-51 e 117-134.

²⁶⁶ HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Traducción de F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

distinción entre noese (aspecto subjetivo), que se refiere a los actos intencionales de la conciencia, y noema (aspecto objetivo), el correlato objetivo de los referidos actos, los contenidos de los actos de conciencia. De este modo es posible hacer justicia a las dos caras del concepto de significación, una de las principales insuficiencias de las *Investigaciones Lógicas* donde se valoró el carácter noético de la significación por encima del carácter noemático, y que podría colocar en riesgo la objetividad del pensamiento fenomenológico.

Otro aspecto importante es la constitución del objeto con base en una síntesis de la identificación, que anticipa la distinción presente en *Ideas I* entre los dos niveles del noema: el objeto como manifestación de sus determinaciones (el sentido) y el objeto puro (la esencia).

En resumen, en las *Investigaciones lógicas*, las vivencias tenían una dimensión subjetiva, el acto de significar - el acto intencional, y una dimensión objetiva, la significación - la esencia. Aquí el énfasis aún reposaba sobre la dimensión subjetiva. Después de la publicación de las *Investigaciones* y antes de la publicación de las *Lecciones*, Husserl crea la reducción fenomenológica, compuesta por la *epoché*, la reducción eidética y la reducción trascendental. En las *Lecciones*, la dimensión subjetiva es el tener conciencia - el pensamiento, el concepto fenomenológico (fánsico), y la dimensión objetiva es aquello de lo que se tiene conciencia – lo dado compuesto por el hecho y por la esencia, el concepto fenomenológico (óntico). Por esto, en las *Lecciones*, lo universal deja de ser expresado a través del acto de conciencia y pasa a estar manifiesto en el objeto. Y finalmente, en *Ideas*, la dimensión subjetiva es llamada noese, el acto de conciencia, y la dimensión objetiva es llamada noema, de lo que se tiene conciencia, el contenido del acto, lo que es dado y está compuesto por la intuición particular y por la intuición eidética.

Por esa razón, se explicará la *Teoría de la significación* de Husserl, dando mayor énfasis a *Lecciones* y a *Ideas*.

En la introducción de *Lecciones*, Husserl reconoce algunos errores en *Investigaciones*. No obstante, afirma que las ideas presentadas siguen siendo su punto de partida. Así, merece la pena recordar que el primer concepto necesario para la comprensión de la fenomenología es la conciencia como intencionalidad. Según los pasos de su profesor Franz Brentano, Husserl considera que la característica de la intencionalidad tipifica los fenómenos psíquicos, ya que ellos siempre se refieren a algo de otro. Ese algo puede variar, pero continuará habiendo algo hacia lo cual tiende cualquier actividad consciente. Así, el concepto de intencionalidad de la conciencia se refiere al hecho de que la conciencia es siempre conciencia *de* algo. Husserl muestra que cuando alguien percibe, imagina, piensa o recuerda siempre percibe, imagina, piensa o recuerda alguna cosa. Por eso, pese a tener una cierta unidad, la diferencia entre sujeto y objeto viene dada inmediatamente: el sujeto es un yo capaz de actos de conciencia (percibir, imaginar, pensar, acordarse o significar), ya el objeto es lo que se manifiesta en esos actos (lo percibido, lo imaginado, lo pensado, lo que se recordó, o el significado).

Toda vivencia está compuesta, por lo tanto, de esas dos dimensiones, una subjetiva y otra objetiva. La significación no podría reposar sobre la dimensión subjetiva de la vivencia, pues eso podría acarrear un relativismo. Así, la significación debería reposar sobre la dimensión objetiva. Esta dimensión objetiva, el contenido de la vivencia, el noema, aún se subdivide en otras dos dimensiones: esencia y accidente.

La raíz de esa distinción entre las verdades de hecho y las verdades de razón, o sea, las proposiciones obtenidas a partir de la experiencia y las proposiciones universales y necesarias, es la distinción leibniziana²⁶⁷ En la base de esos dos tipos de proposiciones están la intuición de un dato de hecho y la intuición de una esencia. En el momento de la vivencia, en el momento en que el sujeto está en la presencia del

²⁶⁷ LEIBNIZ, G.W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Traducción de Adelino Cardozo. Lisboa: Colibri, 1993.

objeto, es posible tener la *evidencia de lo particular* (la intuición empírica) y también la *evidencia de lo universal* (la intuición eidética), o sea, es posible tener la evidencia del hecho y la evidencia de su esencia. La *intuición eidética* es la intuición de las esencias, esto es, la intuición de la esencia universal que se manifiesta en cada hecho particular. Esencia esta que es intuita y constituida por la conciencia, pero que no es creada por la conciencia.

Este raciocinio también se aplica a la Teoría de la significación. En el caso del lenguaje, el nombre tiene una dimensión variable, ese es el sentido. Se le puede dar diferentes sentidos a un mismo objeto, pero esos sentidos estarán siempre limitados por la esencia del objeto. Así, el nombre ya trae consigo su esencia, es una manifestación de esta. Y, el acto de significar es, también, un acto complejo, ya que puede donar sentido, pero al mismo tiempo que dona sentido aprende la esencia, es decir, al mismo tiempo que intuye lo particular también intuye lo universal, la esencia.

La significación reposa, por lo tanto, sobre la dimensión esencial del noema. Es por esta razón que la comunicación es posible. Hay que diferenciar el '*acto de significar*' (noese) '*de aquello que se significa*' (noema). Es el sujeto que significa, pero eso no quiere decir que él cree el contenido de lo que significa, el contenido, así como el contenido de cualquier vivencia, viene dado en sus dos dimensiones, lo particular y su esencia.

Ahí está la aclaración de lo que, en Frege, aún suena confuso y, por esto, acaba ofreciendo el término 'sentido' tres definiciones distintas. Para Husserl, significar tiene una dimensión objetiva, el noema que, al dividirse en esencia y accidente permite que se le den diferentes sentidos a un mismo referente. Por ejemplo, se puede decir: "amo a la humanidad", "amo a mi hija", "amo a mi perro", "amo ir al cine", "amo viajar". Todo el mundo entenderá lo que se quiere decir, pero también entenderá que son amores diferentes. La pregunta es: ¿Qué es lo que

todos esos amores tienen en común para que sean nombrados de la misma manera? Lo que ellos tienen en común es su esencia. No se sabe definir lo que es el amor, pero se sabe lo que se quiere decir con este nombre y es por eso que se denomina a varios amores diferentes con 'amor'. Simplemente, se intuye lo que es el amor. Más aún, el amor vivido se manifiesta en múltiples actos, es una colección de actos, de pensamientos, de cariño, de atención, no es un acto simple. Así mismo, ante las variadas formas de amor, aún se puede intuir lo que es el amor. Eso es la intuición eidética.

Así, la significación descansa sobre la dimensión objetiva de la vivencia. En las palabras de Husserl:

La significación es, como sabemos y seguramente no perdemos de vista, un nombre equívoco. Nuestro esfuerzo es separar y aclarar sus diferentes y entrelazadas significaciones. La presente orientación que seguimos busca un concepto de significación (o eventualmente conceptos conexos de significación) que es dicho por perífrasis en los siguientes términos: la expresión quiere decir algo [*etwas*], y este qué [*was*] <es> distinto del objeto al que él se refiere. ¿Tenemos que buscar la significación como algo que está en los actos donadores de sentido?

Claramente, no. Más precisamente, la significación (en el sentido que reposa ahora ante nosotros) no es acto ni un momento real en el acto. La expresión "quiere decir" esto y aquello, y esto constituye su significación; y en la medida en la que ella es, de hecho, expresión, tiene su significación, pues esto constituye su esencia.²⁶⁸ (Traducción propia)

²⁶⁸ HUSSERL, E. *Lições sobre a Teoria da Significação*. Traducción de Rui Sampaio da Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007. Pág.43.

Ahora, la significación también tiene una dimensión accidental, variable, que puede ser interpretada de formas diferentes por el sujeto, esto es el sentido. El sujeto puede dar diferentes sentidos a un mismo objeto, pero solamente puede hacerlo porque el objeto es el mismo y, por lo tanto, soporta diferentes sentidos en el límite de su esencia. Es el caso del ejemplo citado anteriormente, el amor también tiene una dimensión accidental, se le pueden dar al amor diferentes sentidos, amores más intensos o menos intensos, amores por personas, por animales, por objetos u ocupación, amores más o menos duraderos.

Es justamente porque el significado reposa sobre la dimensión objetiva de la vivencia que el conocimiento sobre el mundo comienza con la experiencia de hechos, los mismos hechos cotidianos de los cuales también se ocupa la ciencia experimental. Un hecho es algo contingente, o sea, puede ser o no ser, no es algo necesario. No obstante, del hecho siempre se capta una esencia. Lo *individual contingente siempre se anuncia a la consciencia a través de lo universal*. Cuando la consciencia capta un hecho aquí y ahora, ella capta también la *esencia* de este hecho en particular: el color blanco de este papel es un caso particular de la esencia *blancura*. De la misma forma que los *amores* son únicamente especies particulares de *amor*.

Entonces, ¿cómo es la relación entre la significación y los signos? La primera diferencia relevante, ya presente en *Investigaciones*, es entre el signo y la aparición de la expresión. Para Husserl, se debe diferenciar entre el mero *signo sensible que aparece (sonido o palabra)* del acto de aparecer (*la aparición de la expresión*). Es la aparición de la expresión (el acto de aparecer) la que será el fundamento de los actos donadores de sentido. Además del acto de aparecer de la expresión, tenemos también el acto de significación, es decir, el acto en el que el sonido verbal se constituye en conformidad con la esencia intuita por la consciencia.

La palabra representada, la palabra que aparece, significa algo, y ahí reside el hecho de que ella se relacione con una objetividad visada, significada. Con la conciencia del sonido verbal, surge también la conciencia de significación, es decir, los actos de ‘visar esto o aquello con la palabra’. ‘Esto’ o ‘aquello’, algo que es objetivo, se convierte entonces en objeto de la conciencia. Por lo tanto, la *conciencia de significación* se construye sobre la *conciencia de un sonido verbal*. En palabras de Husserl:

El fonema solo puede llamarse expresión porque la significación correspondiente expresa; en ella reside primitivamente el presar. La “expresión” es una notable forma que consiente en adaptarse a todo “sentido” (al “núcleo” noemático) y lo eleva al reino del “*logos*”, de lo *conceptual* y, con esto, de lo “*universal*”.²⁶⁹

De la misma forma, cuando uno ve un signo escrito ante sí, el ‘interés’ no recae sobre él, el sujeto no lo tiene como objetivo. El interés es sobre las objetividades significadas, se vive en la conciencia de la significación. La significación que reposa sobre la objetividad esencial tiene el don de elevar la conciencia hasta la dimensión de lo universal.

La percepción de la palabra es una percepción primaria, pero no es una percepción temática. El signo impreso no es objeto de ‘interés’. Él no es el tema. Ocurre lo mismo con la conciencia del sonido verbal, con ella está entrelazada la conciencia de la significación, la donadora de sentido. La palabra aleja de sí el interés y lo impulsa para lo que es el significado. Entonces, ella es irrelevante, y es en la conciencia de la significación donde se encuentra el fin y se ve lo relevante como tal.

²⁶⁹ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962. p. 297.

Husserl rechaza el concepto psicologista de significación, es decir, las significaciones no son actos psíquicos que se efectúan en el expresar, ya que los actos psíquicos son apariciones fluidas y efímeras, mientras que las significaciones son unidades idénticas frente a la multiplicidad.

En *Lecciones*, Husserl no niega la dimensión subjetiva de la significación. Y, de forma compatible con *Investigaciones*, ofrece una primera definición de *significación como lo que se quiere decir*. En este sentido, argumenta a partir del análisis de las expresiones tautológicas. Tales expresiones son diferentes, pero se refieren a una misma objetividad. En este caso, lo esencial reside en el lado temático, o sea, en la intención, es decir, en lo que se quiere decir, y no en la mera conciencia verbal. Lo que nos lleva a la separación entre *la objetividad que es significada* y *la objetividad según la forma en la que es significada*. En otras palabras, se debe diferenciar la *propia cosa* que es nombrada de la *forma en la que es nombrada*.

Esto sirve tanto para los nombres como para las expresiones ya que cada expresión se refiere a una objetividad, y cada parte de la expresión también se refiere a una objetividad, siendo significativa.

Es inevitable la referencia a Frege que fue interlocutor de Husserl en muchas ocasiones. Los conceptos de sentido y referencia de Frege aparecen en Husserl como *significación* y *la objetividad que es significada*. Pero, en Husserl, la significación está más detallada como se ha explicado en los párrafos anteriores.

De ahí la consideración de que significar incluye tanto *los actos dotados con la tendencia indicadora* (conciencia de los nombres) como los *actos donadores de sentido o que completan el sentido* (conciencia de los significados).

Por lo tanto, en todas las expresiones tenemos que diferenciar entre la significación y la objetividad a la que ella se refiere. En el caso de una proposición categorial, una posición que afirma determinadas características del sujeto, es preciso diferenciar entre el sujeto en cuanto *objeto* y el sujeto, en cuanto *significación*. Esto es, una proposición categorial afirma que el sujeto en cuanto objeto tiene esta o aquella característica, éste necesario estado de las cosas, es una objetividad. Y, ese estado de las cosas puede ser representado de diferentes formas que corresponden a diferentes significaciones, y lo mismo es válido para cada característica. En consecuencia, tenemos que diferenciar el *estado de las cosas* de la *forma como se presenta en cada enunciado*.

A pesar de la definición anterior, aquella es solamente una dimensión de la significación. La significación no está únicamente en el acto donador de sentido, no está en el *querer decir algo*. No es exclusivamente un acto, ni un momento del acto. Si se dice que la expresión tiene una significación, no se trata de la respectiva vivencia, ni de la vivencia que constituye la palabra, ni de la vivencia que constituye el sentido. No se trata de actos en los cuales la palabra aparece, ni de aquellos en los que se realiza la comprensión de la palabra. La expresión, que es una y la misma, significa la unidad ideal. El sentido es uno, *la significación es una*.

Los actos que confieren la significación son vivencias fugaces, pero la significación es una unidad ideal, atemporal, idéntica a sí propia como cualquier idea. La significación no puede ser un momento de la vivencia, que sería pasajero o fugaz. La significación es una unidad específica que en el acto de significar se particulariza de forma analógica a la especie rojo en el momento singular de rojo, o como el amor se particulariza en varias formas de amor.

Las significaciones son unidades ideales. La unidad ideal es designada como la significación de la frase declarativa, el juicio. El juicio

no es el acto contingente de juzgar, sino un juicio *in specie*, la esencia general que se particulariza en todos los actos de juzgar de este mismo contenido, de éste mismo interior. Cada juicio es una unidad ideal.

Los juicios pueden ser ‘de existencia’ o ‘de esencia’. Un *juicio factual* (o de existencia o existencial) afirma expresamente o niega la existencia, el ser factual, la existencia de algo de individual. Cada juicio factual exige para su evidencia, percepción y experiencia. El *juicio de esencia* no contiene ninguna especie de afirmación de existencia, ellos contienen posiciones de esencia. Ellos mismos son posiciones de esencia, por ejemplo: “hay cinco cuerpos regulares”. Y lo que se funda en la esencia es el enunciado, sea de forma categórica o hipotética. Otro ejemplo: “Para cualquier intensidad es válido lo siguiente: si ‘a’ es más intenso que ‘b’, ‘b’ más intenso que ‘c’, entonces ‘a’ es más intenso que ‘c’”. Los juicios de esencia no necesitan la percepción o la experiencia, sino la intuición, para que sus estados de cosas que vengan a ser dados, para que ellos mismos puedan, por lo tanto, volverse evidentes. La intuición es la abstracción “ideadora” que se constituye con base en la intuición individual.

De ahí un nuevo concepto de *significación*: al separar lo fánsico de lo óntico, los conceptos tienen su origen en los actos de conciencia basados en eso que se da a la conciencia (hecho y esencia), entonces tenemos dos conceptos de significación, uno fenológico y uno fenomenológico.

El último es el que da orientación, en la medida en que el sujeto está naturalmente dirigido para las objetividades, al paso que llega al concepto fenológico al reflejar sobre las vivencias y al decir a sí mismo: la identidad de los objetos se le da a una conciencia de identidad, y si éste es el caso, es sin duda tal como es el caso de la identidad de *significación*, entonces se tiene que reconocer que los actos de los dos lados que entran en la conciencia de identidad tienen algo en común en su esencia, y de eso se puede dar cuenta a través del discurso sobre el significado idéntico (la significación en sentido fenomenológico).

Por lo tanto, Husserl supera a Frege. Para Frege, el sentido se define como el pensamiento objetivo y también como el modo de presentación del objeto. De esta forma, Frege confunde dos dimensiones del sentido, en términos husserlianos, la dimensión fenológica (noética) y la fenomenológica (noemática), la dimensión de la vivencia en general y la dimensión pura. La segunda nos da la identidad del objeto, hace posible hablar de un mismo objeto de diversas formas, más aún, comprender una misma identidad.

Para Husserl, es papel primordial del lenguaje describir esencias. De ahí la definición de la fenomenología como ciencia de las esencias y no de los datos de hecho. Lo que le interesa al filósofo, no es lo mismo que le interesa al científico. Los filósofos no se ocupan de los objetos empíricos, o de datos, o de hechos. Los filósofos se ocupan de las esencias, de las esencias universales y necesarias independientes de toda y cualquier subjetividad, de las esencias de objetos reales, formales e ideales.

VII.3. Intersubjetividad, Lenguaje y los Derechos Humanos

Ante todo lo expuesto, algunos puntos se destacan en la fundamentación de los derechos humanos entendidos como derechos universales.

El primero, sin duda, es la comprensión de la intersubjetividad como necesaria e inevitable. Para Husserl, no hay misterio en la intersubjetividad. Ella se da exactamente como se da todo y cualquier relación con cualquier otro objeto del mundo de la vida. Al final, nuestra

conciencia está llena de esos contenidos aprendidos a través de las vivencias, intuitos y, posteriormente, constituidos en la conciencia. Si es posible explicar la relación con los demás objetos, también es posible explicar la relación entre el *yo* y el *otro*. Evidentemente, Husserl no quiere decir que el otro es un objeto igual a los otros, tiene total conciencia de sus peculiaridades, pero la aprehensión del otro se da a través de un acto de conciencia de la misma manera que con los demás objetos.

Comprendiendo esa peculiaridad, Husserl admite que el acto de conciencia que aprende los otros egos es la empatía. La empatía, a su vez, puede ser solamente el reconocimiento del otro, un acto involuntario e inmediato, o puede ser la comprensión del sentimiento del otro, aquello que Scheler denominó sentir con el otro', también es un acto de conciencia, pero no es involuntario, el sujeto direcciona su conciencia hacia el otro, se centra en el sentimiento del otro y se esfuerza para comprenderlo. Eso es posible no debido a que el sujeto vive lo que el otro vive, sino porque, así como el otro, tiene sentimientos, también es un ego trascendental, su cuerpo y su espíritu tienen las mismas potencialidades y las mismas debilidades, puede haber una diferencia de grado, pero en esencia son iguales. Todos son seres humanos y ese reconocimiento, tanto de la persona como de su sentimiento, no solo es posible como es el fundamento de toda y cualquier relación.

Además, la comprensión de sí mismo como agente de conocimiento, como sujeto dotado de voluntad y de albedrío, se mejora en la relación con el otro. La reducción trascendental solo está completa en la relación del sujeto con los otros egos trascendentales. Ya que, el otro también lo aprende, está obligado a explicarse, piensan diferentes, pueden donar sentidos diferentes al mismo objeto, el otro también tiene voluntad y es capaz de realizar juicios. Así, el otro también objetifica el sujeto, también intenta entenderlo, ofrece resistencia a sus pretensiones, se opone a sus opiniones, no le obedece. Entonces, el otro le obliga a ejercer su humanidad, su esencia, a hacer uso de su conciencia y ejercer toda su capacidad de argumentación.

Uno de los frutos de la relación entre los egos trascendentales es el conocimiento respecto al mundo de la vida y de sus objetos. El conocimiento solamente se puede construir con críticas, con relación, con cooperación. Ese conocimiento debe observar una finalidad, una finalidad de acuerdo con una jerarquía de valores en la cual el ser humano está en la parte superior. Por lo tanto, todo conocimiento debe estar dotado de una preocupación ética, el conocimiento debe estar al servicio de la comunidad.

Una comunidad de yos, una comunidad de seres humanos, todos viviendo en el mismo mundo de la vida. El mundo es el mismo para todos. Las esencias no son algo que aparece solamente para unos privilegiados capaces de leer el libro del mundo. No, las esencias son conocidas a partir de las vivencias cotidianas, de las experiencias disponibles para todos. Todos somos capaces de intuir las esencias, el *a priori* fenomenológico no está en la razón, está en el mundo, disponible para todos. Todos estamos dotados de una conciencia intencional que al vivenciar un objeto intuye inmediatamente lo que es esencial y lo que es accidental. Aunque no se dedique a la comprensión o conceptualización de esos objetos, su comportamiento está dirigido y limitado por las esencias.

En el caso de las relaciones entre los egos trascendentales, la esencia del otro no solo debería orientar el comportamiento, sino que además debería limitarlo. Pero entonces, ¿por qué no ocurre eso? Porque la esencia de los seres humanos incluye la libertad, la libertad entendida como autodeterminación, como libre albedrío.

Se puede intuir a otro ser humano, reconocer inmediatamente que se trata de un ego trascendental, sin embargo, es posible no comportarse de acuerdo con eso. Ninguna ley natural vincula el comportamiento de forma inexorable, justamente porque hay libre albedrío. Así, diferente de lo que ocurre con las leyes naturales donde la esencia del objeto, muchas veces, impide o limita determinado comportamiento, cuando la relación es entre seres humanos, la esencia del otro no impide

determinados comportamientos. Se puede tratar al otro como objeto, como animal, no respetar su esencia, eso no cambiará lo que el otro es, continuará siendo un ser humano, pero no será tratado como tal.

Admitir que la conciencia es capaz de alcanzar ese reino de las esencias, el Logos, es admitir que el ser humano es más que un mero procesador de información, nuestra mente va más allá de las informaciones dadas en las vivencias. Esas son la puerta de entrada para el reino de los universales. Decir que solamente es posible pensar por medio del lenguaje es reducir al ser humano a un operador de datos de hecho. Pues, primero traduciría los datos en lenguaje y, después, operaría la información haciendo uso de ese mismo lenguaje. Es lo que ocurre con Habermas y Apel, en realidad, esa idea tiene por fundamento una visión de ser humano materialista, ya que reduce nuestra capacidad de conocimiento al procesamiento de información construida por medio del lenguaje, por eso necesitan convertir el lenguaje en la única forma de pensar. Nada más distante de la fenomenología y, también, de la realidad también. El lenguaje no es la única manera de pensar, tenemos el sentimiento, por ejemplo. El sentimiento que también es fundamental en la relación intersubjetiva, pues el lenguaje no es el único instrumento de la intersubjetividad.

Para Husserl, el lenguaje es capaz de representar al mundo, describir el mundo, pero el lenguaje no hace solamente eso. No solo describe los datos de hecho. El lenguaje también permite la constitución de los objetos, la evidencia de las esencias de los objetos. Y no solo de los objetos reales, sino también de los formales e ideales. La fenomenología no es prisionera del mundo concreto, sino que avanza en el sentido de la dimensión metafísica, de lo universal y necesario. Y el lenguaje tiene el potencial de describir esa dimensión. El trabajo de evidenciación de esas esencias se da a través del lenguaje, ya que es una manera eficaz de comunicar esas esencias. Al final, los egos no comparten vivencias originarias, siendo, por lo tanto, necesario describir las vivencias de modo que el otro comprenda lo que se vivió. La significación de lo que

se vivió es entonces compartida y, por eso, el nombramiento es elaborado colectivamente.

De ahí la diferencia de Frege, la fenomenología se aproxima a la objetividad esencial. Y, por caminar en el sentido de la objetividad, se aproxima a la dimensión universal y necesaria.

Los seres humanos como objetos que componen el mundo de la vida, objetos reales, también están dotados de una esencia que primeramente se intuye y, posteriormente, se evidencia a través del lenguaje. Son egos trascendentales, dotados de conciencia y libertad, de voluntad, creatividad y lenguaje. No un lenguaje que solo comunica situaciones fácticas, ni un lenguaje que describe solo objetos reales, sino un lenguaje capaz de describir esencias, un lenguaje que nos permite llegar al reino de las esencias.

Esta es la importancia del lenguaje para los derechos humanos entendidos como universales. Es el instrumento que permite la constitución y comunicación de tales derechos, que permite la construcción de leyes que protegen tales derechos, que permite el convencimiento de aquellos que insisten en no respetarlos. El lenguaje es fundamental en la dimensión de la operación, pero que no se olvide su mayor potencial, elevar a los seres humanos al reino del Logos.

Capítulo VIII

Fundamentos *iusfilosóficos*:

más allá del derecho natural

y del positivismo jurídico

The realm of the a priori is incalculably large.

Reinach

Para presentar los Fundamentos *iusfilosóficos* de los derechos humanos comprendidos como derechos universales, será preciso recurrir a un concepto clave que permea todos los capítulos de la presente tesis y aplicarlo al Derecho y más específicamente a los derechos humanos, el *a priori*. Para hacerlo, la referencia será el pensamiento de Adolf Reinach, fenomenólogo que dedicó gran parte de sus textos a la Filosofía del Derecho. Sin embargo, su pensamiento será complementado por el pensamiento de Husserl que, a pesar de no haber escrito

específicamente sobre la Filosofía del Derecho, avanzó en otras áreas que deben ser aplicadas al estudio del Derecho y de los derechos humanos.

Adolf Bernhard Philipp Reinach (1883-1917) era de una familia judía, estudió psicología y filosofía en la Universidad de Munich con Theodor Lipps y, en 1903, empezó a interesarse por el trabajo de Husserl, principalmente por *Investigaciones Lógicas*. En 1909, con ayuda de Husserl, empezó a enseñar en Gottingen. En 1912, fundó junto con otros fenomenólogos, y teniendo como editor jefe a Husserl, la famosa *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. En la obra *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*, Reinach, basándose principalmente en *Investigaciones Lógicas*, desarrolló la idea de los *actos sociales* anticipando la idea de los *actos de habla* de Austin y Searle. Después de la publicación de *Ideas*, Reinach y otros fenomenólogos se distanciaron de Husserl, pues creían que éste había dado un giro idealista en su trabajo. Reinach se convirtió al luteranismo y, cuando tuvo inicio la Primera Guerra, fue voluntario, después de varias batallas, murió el 16 de noviembre de 1917, con 34 años.

VIII.1. *A priori*

Como ya se ha citado en el Capítulo de Fundamentos Metafísicos y detallado en el Capítulo de Fundamentos Gnoseológicos, el *a priori* fenomenológico es diferente del *a priori* kantiano, ambos son especies del género universales, pero están en locales diferentes. Mientras el *a priori* kantiano está en la dimensión trascendental, en la razón, el *a priori* fenomenológico está en la dimensión trascendente, en el mundo. Reinach reafirma esa distinción:

Las conexiones apriorísticas existen, con independencia de que todos, muchos o ningún hombre en absoluto u otros sujetos las reconozcan. Son universalmente válidas a lo sumo en el sentido de que todo el que quiera juzgar rectamente ha de reconocerlas. Pero esto es propio no solo de las verdades apriorísticas, sino de toda verdad en general. También la suprema verdad empírica de que cualquier hombre, en cualquier momento, le sabe dulce un terrón de azúcar, también esta verdad es universalmente válida en este sentido. Hemos de rechazar completa y definitivamente el concepto de la necesidad del pensar como nota esencial de lo apriorístico.²⁷⁰

Sin embargo, tanto el *a priori* kantiano como el *a priori* husserliano son universales y necesarios. Además, tienen una función reguladora en el proceso del conocimiento evitando que tanto el criticismo como la fenomenología caigan en un relativismo.

Ambos son, desde un punto de vista ontológico, independientes de la experiencia. Sin embargo, es la experiencia la que da la ocasión de percibir tales ideas. Y tanto para Kant como para Husserl, existe también el *a priori* puro independiente de toda y cualquier experiencia. En las palabras de Kant:

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia. A estos se

²⁷⁰ REINACH, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986. P. 53.

oponen los conocimientos empíricos, o sea, los que no son posibles más que a posteriori, es decir por experiencia. Entre los conocimientos a priori se denomina puros a aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición a priori, pero no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia. ²⁷¹

Husserl llama, entonces, ciencias de esencias puras a aquellas que investigan las posibilidades ideales y relaciones esenciales, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría del movimiento etc.

Al lado de ese *a priori* puro, Husserl admite un *a priori* impuro, es decir, un *a priori* a ser completado por la experiencia, una ciencia de esencias materiales. Esto se debe a que toda objetividad empírica tiene una esencia material que la incluye en un género material, una región de objetos empíricos. A esa región de objetos empíricos, o esencia regional, le corresponde una ciencia regional eidética, o una ontología regional. De esta manera, a toda ciencia empírica le corresponde una ciencia eidética que estudia la forma material necesaria de todos los objetos de aquella región.

Esto solo es posible porque, para la fenomenología, desde la vivencia puedo intuir la esencia de un objeto. Desde el punto de vista cognoscitivo, la experiencia es anterior a la evidenciación de la esencia, pues es la experiencia la que le permite a la conciencia, a través de la reducción eidética, conocer la esencia. Es la experiencia la que le da la oportunidad a la conciencia de conocer la esencia. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico, aquel objeto no es nada más que la

²⁷¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. En Librodot.com [http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kant,%20Immanuel%20-%20Critica%20a%20la%20razon%20pura.pdf] en 21 de abril de 2015.

manifestación de una necesidad esencial, que a su vez se refiere a una universalidad esencial. Es decir, la necesidad eidética es un caso especial de una universalidad eidética. Por tanto, lo que la fenomenología nos permite es alcanzar esas universalidades eidéticas desde una vivencia, hacer una ontología de lo vivido.

Esto hace evidente la diferencia entre la comprensión kantiana y husserliana del *a priori*. La fenomenología avanza sobre lo incondicionado, exactamente sobre aquello que Kant juzgaba fuera del alcance de la razón.

No obstante, también es importante señalar la diferencia entre el concepto del *a priori* de Husserl y de Reinach. El *a priori* en Husserl es algo más específico, el *a priori* es la esencia, y esta es la dimensión universal y necesaria del noema, como ya se explicó en el Capítulo de los Fundamentos Gnoseológicos. Así, el *a priori* es el contenido de los actos de conciencia, es el contenido de la noese. Y, la estructura es siempre noético-noemática. En palabras de Husserl, el noema es “*definido por la ablación de cierto “núcleo noemático” respecto a sus cambiantes “caracteres” con los que se presenta la concreción noemática arrastrada en la corriente de muy heterogéneas modificaciones. A este núcleo no se le ha hecho todavía la justicia científica que se le debe.*”²⁷² Y más, “*Todo noema tiene un “contenido”, a saber, su “sentido”, y se refiere mediante él a “su” objeto.*”²⁷³

Ya Reinach afirma que el *a priori* es algo muy amplio, incluye todo lo que es universal y necesario en un estado de cosas. En *Los fundamentos a priori del Derecho civil* afirma: “*todo estado de cosas que*

²⁷² HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1969.p. 308.

²⁷³ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1969.p. 308.

es, en el sentido explicado, universal y necesario es denominado por nosotros *a priori*". Es decir, para Reinach todo lo que es universal y necesario es *a priori*, sin una distinción más rigurosa entre lo formal y lo material.

En el siguiente pasaje de *Concerning Phenomenology*, Reinach parece intuir una distinción entre esencia y leyes, entre contenido y relaciones. Veamos, "*el reino del a priori es incalculablemente grande. Sea cual sea los objetos que conocemos, todos tienen su "qué", su "esencia"; y de todas las esencias mantienen leyes esenciales.*"²⁷⁴ Sin embargo, en sus textos solamente se encuentra descripciones de relaciones universales y necesarias, no hay descripciones de contenidos universales y necesarios. Lo seguro es que rechaza toda tentativa de "*empobrecimiento del a priori*"²⁷⁵.

Otra diferencia importante es cómo se da el conocimiento del *a priori*. Para Husserl, como ya se ha detallado en el Capítulo de los Fundamentos Gnoseológicos, este conocimiento se da a través de la aplicación del método fenomenológico, más concretamente de la reducción eidética. Desde la intuición eidética, se asume una actitud fenomenológica, la *epoché*, y luego se empiezan a variar las características del objeto hasta llegar a una o más características que ya no se puede variar, esta es la esencia. Para Reinach, el conocimiento del *a priori* se da por intuición. En sus palabras, la "*Pura intuición de esencia es el medio por el cual uno alcanza la comprensión, y la adecuada comprensión de estas leyes.*"²⁷⁶ Y

²⁷⁴ REINACH, A. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989. p. 9. [the realm of a priori is incalculably large. Whatever objects we know, they all have their "what", their "essence"; and of all essences there hold essence-laws.]

²⁷⁵ REINACH, A. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989. p. 8. ["impoverishment" of the apriori].

²⁷⁶ REINACH, A. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989. p. 3. [Pure intuition of essence is the means whereby one attains to insight into, and adequate comprehension of, these laws.]

un poco más adelante, “*Pero si una pieza de conocimiento apriorístico es traída a la luz, luego intuir en ella nadie puede evitarlo.*”²⁷⁷

Es a partir de esta idea del *a priori* que Reinach se propone una ontología del Derecho, una investigación en busca de la esencia del Derecho, el *a priori* del Derecho. En otras palabras, busca una fundamentación para el Derecho, una teoría *a priori* del Derecho, investigando una región ontológica con un contenido *apriorístico* y sus conexiones esenciales y necesarias.

Esta teoría *a priori* del Derecho es parte de una teoría más amplia del objeto. En *Investigaciones Lógicas*²⁷⁸, Husserl fijó la distinción entre leyes lógicas y leyes psicológicas. Las primeras regularían contenidos ideales, atemporales. Las segundas regularían actos temporales, psíquicos o físicos. Así, la diferencia entre el objeto de una ley lógica y de una ley psicológica sería definido por su temporalidad. Ocurre que Reinach²⁷⁹ percibió que había toda una clase de objetos temporales que no son ni psíquicos ni físicos. Y, por tanto, no se encajaban en las definiciones ofrecidas. Eran, en realidad, objetos con un estatuto ontológico peculiar, es decir, *objetos temporales, pero ni psíquicos ni físicos*. Así, a partir de los conceptos presentados por Husserl en *Investigaciones Lógicas*, Reinach desarrolla su propia fenomenología y la aplica al Derecho. De ahí, la importancia de *Investigaciones Lógicas* para la tradición fenomenológica realista²⁸⁰.

²⁷⁷ REINACH, A. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989 p. 8. [But if a piece of apriori knowledge is once drawn to light, then insight into it can be avoided by no one.]

²⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. Vol. I. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005. p. 64.

²⁷⁹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Granada: Editorial Comares, 2010. p. 30-31.

²⁸⁰ SEIFERT, J. *The Significance of Husserl's Logical Investigations for Phenomenological Realism*. Disponible en https://www.academia.edu/5765096/The_Significance_of_Husserl_s_Logical_Investigations_for_Realist_Phenomenology_and_a_Critique_of_Several_Husserlian_Theses_on_Phenomenology_In_Commemoration_of_the_100th_Anniversary_of_the_Publication_of_Edmund_Husserl_s_Logical_Investigations_1901_01-2001_2_

El principal ejemplo que Reinach²⁸¹ ofrece de su descubrimiento son las pretensiones y obligaciones surgidas de actos sociales como las promesas. Y, al lado de esas, varios otros institutos del Derecho tienen esa misma peculiaridad, son objetos temporales, pero ni psíquicos ni físicos. Lo que pasa a interesarle a Reinach, entonces, es la naturaleza de esos objetos, comprender su dimensión *apriorística* y cómo ocurre su manifestación en la temporalidad

Ya he señalado que el análisis de las esencias no es un fin último, sino un medio. Respecto a las esencias rigen leyes, y estas leyes no ofrecen punto de comparación con todos los hechos y con todas las conexiones entre los hechos de los que nos da noticia la percepción sensible. Rigen respecto a las esencias como tales, en virtud de su esencia; en ellas no tenemos un “ser así” contingente, sino un “tener que ser así” necesario y un “no poder ser, por esencia, de otro modo.”²⁸²

Se abre, por tanto, todo un reino nuevo de objetos a ser investigado y el Derecho es su principal área de estudio. Más que eso, el fenomenólogo pretende comprender lo que es el propio Derecho en cuanto área del conocimiento donde esos objetos temporales aparecen, una verdadera ontología del Derecho.

²⁸¹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Granada: Editorial Comares, 2010. p.32-33.

²⁸² REINACH, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986. P.49.

En palabras de Reinach, “*hay un mundo de objetividades temporales, las cuales no pertenecen a la naturaleza en el sentido usual, sino que surgen de actos sociales.*”²⁸³

VIII.2. Actos sociales

Reinach inicia su estudio analizando diversos tipos de actos. El primer tipo de acto identificado son los *actos pasivos*, por ejemplo, oír un ruido o sentir un dolor, simplemente se impone al sujeto. El segundo tipo son los actos en los cuales no se puede hablar de una real pasividad del yo, cuando se está alegre o triste, nos entusiasmos o indignamos por algo, o cuando se tiene o se lleva un deseo o un propósito. Son *actos espontáneos*, pues se refieren a una actividad interior del sujeto, es decir, “*el yo se manifiesta como autor fenoménico del acto*”²⁸⁴. Sin embargo, estos aún no son actos activos.

Los *actos activos* son aquellos que derivan de una resolución mientras que el yo es quien toma esa resolución. Y además, hay que distinguir entre *tener* una resolución y *tomar* una resolución. Cuando *tenemos* una resolución, ella existe en nosotros como un estado de la vivencia. *Tomar* una resolución corresponde a un hacer del yo, a un acto espontáneo, por ejemplo: decidir, preferir, perdonar, elogiar, censurar, afirmar, ordenar etc. En el lenguaje de Scheler, son actos motivados. Aunque todos esos actos salgan del sujeto, o sea, deriven de una actividad interior del sujeto, hay diferencias importantes entre ellos.

²⁸³ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 129.

²⁸⁴ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 39.

Son básicamente dos las diferencias a ser analizadas: la necesidad de manifestación al exterior para el cumplimiento del acto, y la necesidad de tener al otro como objetivo. Hay actos que no dependen de una manifestación, sin embargo, hay otros que solo son posibles cuando se manifiestan al exterior, cuando se comunican a otros. *Decidir* es un acto que deriva de una actividad interior del sujeto y que no depende de una manifestación. *Envidiar* es también un acto que deriva de una actividad interior del sujeto y que tampoco depende de una manifestación, sin embargo, necesariamente tiene a otro como posible, pues no es posible envidiarse a sí mismo. Estos son actos llamados *ajenos-personales*. En medio de estos, aún es preciso hacer una distinción más, *ordenar* es un acto *ajeno-personal*, es decir, necesariamente tiene a otro como objetivo y, además, depende de una manifestación exterior, son actos que para ser realizados dependen de un segundo sujeto al cual el acto del primer sujeto se refiere. Ordenarlo, además de implicar una referencia necesaria a otro sujeto, se dirige también a éste. Para que el *ordenar* se cumpla es esencial que el otro lo perciba. Al final, jamás se dará una orden si ella no puede ser percibida por el otro. Es decir, la *orden*, por su esencia, necesita ser percibida.

Esos actos, espontáneos y necesitados de percepción, Reinach los denomina *actos sociales*. La característica dominante de los actos sociales es, por tanto, la *necesidad de percepción*. En sus palabras:

Más bien el ordenar es una vivencia con una especificidad propia, un hacer del sujeto, al que es esencial, junto con su *espontaneidad*, su *intencionalidad* y *ajeno-personalidad*, la *necesidad de ser percibido*. Lo que hemos explicado acerca de la orden, vale también para el rogar, el advertir, el preguntar, el comunicar, el contestar y muchos más. Todos ellos son actos

sociales que aquel que los realiza, en su realización, dirige a otra persona con el fin de insertarlos en su alma.²⁸⁵

La *necesidad de manifestación* es propia de los actos sociales, pues estos solo pueden ser captados mediante algo físico, un acto exterior. Los actos sociales tienen, por tanto, una dimensión interna y una dimensión externa, estas son dimensiones inseparables y componen la esencia del acto social. Una orden, por ejemplo, puede manifestarse a través de expresiones de la cara, gestos o palabras. La forma cómo se manifestará es arbitraria y puede ser escogida con la mayor deliberación y circunspección de acuerdo a la capacidad de comprensión del destinatario. Ahora bien, la vivencia de una orden no es posible sin la manifestación. Hay una unidad íntima entre la ejecución del acto y la manifestación del acto. Así, la *manifestación* es una parte integrante y necesaria del acto social.

Otra característica esencial de los actos sociales es la *necesidad de ser percibido*. La necesidad de manifestación deriva del hecho de que los sujetos no pueden compartir directamente la vivencia del otro, solo les es posible a los seres humanos percibir la vivencia del otro en base a algo físico.

De ahí resulta que la *comunicación* es fundamental para todo acto social. En la comunicación, el sujeto se dirige a otro y manifiesta un contenido. Si la comunicación se dirige a otro ser humano, ésta tiene que ser perceptible a fin de que el destinatario se dé cuenta de su contenido. Y, solo así, se concluye la comunicación.

No obstante, hay determinados actos sociales donde la mera comunicación del contenido no es suficiente. Además de percibir el contenido de lo que se comunica, el destinatario debe percibir el acto como

²⁸⁵ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.41.

tal. Es el caso, por ejemplo, del *ruego* y de la *orden*. Además de percibir el contenido del ruego y de la orden, el destinatario debe comprender que se trata de un ruego o de una orden, pues la simple percepción del contenido no es suficiente para concluir el acto social. Más que eso, además de percibir el contenido y los actos como tales, se espera del destinatario un determinado comportamiento, que puede ser realizado o no. Solamente con la realización de ese comportamiento se cierra definitivamente el círculo abierto con esos actos sociales.

Semejante es el caso del acto social *preguntar*. En el acto de preguntar es necesario comprender el contenido, el acto como tal, se espera un comportamiento - una respuesta - del destinatario, pero, esa respuesta no es una acción que cierra el acto, es otro acto social, pues se debe comprender el contenido de la respuesta y ser aceptada como tal.

Así, Reinach identifica tres clases de actos: *simples actos sociales* como, por ejemplo, comunicar; *actos sociales que presuponen otros actos sociales* como rogar y ordenar; y, por último, *actos sociales que tienden a otros actos sociales como su consecuencia o bien otra actividad* como preguntar.

Ese análisis de los actos sociales revela las características externas de los actos sociales, pero, además de estas, todos los actos sociales tienen también una dimensión interna. Pues bien, todo acto social se funda *a priori* en una determinada vivencia que tiene el mismo contenido intencional del acto social. La comunicación presupone la convicción, la pregunta presupone la incertidumbre, el ruego presupone el deseo, el orden no tiene como fundamento un mero deseo, sino una voluntad.

Reinach reconoce que es posible cuestionar esas relaciones. Es posible hablar de preguntas retóricas, ruegos hipócritas, órdenes basadas en deseos sin sentido, pero en esos casos no se trata de preguntas, ruegos u órdenes genuinos y plenamente vividos, sino de modificaciones peculiares de los actos sociales, una realización simulada. Del mismo modo que una convicción verdadera no puede ser fundamento

de una comunicación simulada, un deseo auténtico no puede fundar un ruego simulado. En el primer caso, tenemos una mentira y, si ampliamos el concepto de mentira, entonces estamos hablando de la falsedad o de la hipocresía social.

Además, analiza algunas variables de los actos sociales, como son: actos sociales que pueden ser incondicionados o condicionados, actos sociales que pueden tener varios agentes y varios destinatarios, y actos sociales que pueden ser propios o por representación.

Lo importante a destacar es que Reinach pretende demostrar que existe una *estructura subyacente a los actos sociales*, una estructura universal y necesaria, que hace los actos sociales posibles, que no varía ni en el tiempo ni en el espacio. “*Todas estas diferencias, que se fundan puramente en la esencia de los actos en cuanto tales y que resultan absolutamente de constataciones empíricas, son muy importantes para la esfera de las relaciones sociales.*”²⁸⁶

Aclarada esa estructura subyacente y necesaria de los *actos sociales*, Reinach se dedica propiamente al Derecho como especie de *acto social*.

Sin embargo, antes de concluir este apartado, son necesarias dos consideraciones más. Primero, en el capítulo anterior fue enfatizado que la Teoría de la Significación de Husserl había pasado por una evolución entre los textos *Investigaciones*, *Lecciones* e *Ideas*. Además, al inicio de este capítulo, se mencionó que Reinach permaneció fiel a *Investigaciones* y no siguió a Husserl en su evolución.

Por esta razón es importante destacar que, en lo que respecta a una ontología del Derecho, conforme la propone Reinach, esto no es un gran problema. Simplemente porque en su investigación se dedica a la forma de los actos, busca la esencia de los actos en cuanto

²⁸⁶ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.45.

tales y clasifica el Derecho como especie de *acto social*. No hace ninguna consideración respecto al contenido de esos actos, no investiga la materia de esos actos, no pretende ofrecer criterios que aclaren su significado. En otras palabras, mientras Husserl camina en el sentido del *noema*, Reinach se mantiene en la dimensión de la *noese*, el objeto de investigación de Husserl es el contenido del acto en su dimensión esencial y accidental, es eso lo que posibilita la comprensión de los conceptos de forma clara y distinta.

Segunda, también relacionada con la ausencia de distinción entre noese y noema. Cuando Reinach define el Derecho como especie de acto social, algo suena raro. Si es un acto, entonces ¿dónde está el verbo? Si el Derecho es un acto social, ¿cuál es la acción del Derecho? Más adelante, Reinach define el Derecho como disposición, o conjunto de disposiciones, pero sigue la pregunta ¿cuál es el acto social que corresponde al Derecho? Justamente porque Reinach no hace distinción entre noese y noema, es decir, entre la acción de la consciencia, o la acción social, y el objeto de la acción, tenemos esta confusión. Una lectura a la luz de los conceptos husserlianos puede aclarar, el acto social correspondiente al Derecho que es el acto de ‘disponer’, que no puede ser un acto de una persona sola, ha de ser un acto espontáneo, manifestado al exterior y percibido como tal. El contenido de este acto es la ‘disposición’, lo que se dispone. Así, la distinción entre noese y noema puede ser aplicada a la idea de Derecho.

Aún será necesario retomar ese punto más adelante.

VIII.3. Teoría *a priori* del Derecho

Reinach pasa a investigar el Derecho, sus manifestaciones, institutos y conceptos intentando comprender su naturaleza y origen, sus relaciones y conexiones. Es decir, propone una ontología del Derecho, investigar la dimensión del *a priori* donde existe toda una serie de conexiones universales y necesarias. En palabras de Reinach:

Mostraremos que las entidades que se denominan en general como específicamente jurídicas poseen un ser del mismo modo que los números, los árboles o las casas; que este ser es independiente del reconocimiento de los hombres y, en modo particular, de todo Derecho positivo. (...) El Derecho positivo *encuentra* los conceptos jurídicos, que entran en él; de ninguna manera los genera.²⁸⁷

Para una ontología del Derecho, el fenomenólogo necesita ir a su objeto sin ningún velo en la frente de sus ojos. El Derecho se manifiesta en el mundo, como es vivido en sus diversas manifestaciones, como Derecho positivo, simples disposiciones, “*algo que es puesto como debiendo ser*”²⁸⁸. Y aunque Reinach no lo mencione, no es excesivo incluir también la costumbre, la jurisprudencia, los acuerdos tácitos o expresos, los arbitrarios o convenidos, los ordenamientos jurídicos sistemáticos o asistemáticos, con pretensiones de completitud o como el mínimo

²⁸⁷ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 23.

²⁸⁸ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 127.

necesario. Todos son actos sociales espontáneos, ajenos-personales y es necesario que sean percibidos en cuanto tales. Todos caen bajo la definición de disposiciones.

Como ya se ha mencionado en el apartado sobre el *A priori*, con Reinach, el *a priori* asume una tercera acepción. Defiende una idea del *a priori* muy amplia, sin embargo solo describe relaciones universales y necesarias, no hace ninguna mención a contenidos universales y necesarios.

En un lenguaje husserliano esto queda más claro. Si consideramos la definición del *a priori* de Husserl, se puede fácilmente comprender que lo que Reinach describe son solamente las relaciones necesarias, la dimensión noética derivada de los actos de conciencia, que en Reinach son actos sociales, es decir, describe solamente la dimensión formal. No describe el contenido de las relaciones, la dimensión universal del noema, la esencia, es decir, no describe la dimensión material.

Y también, como ya se ha explicado en el apartado titulado *A priori*, para Reinach, se conocen esas esencias a través de la intuición, sin un método específico para describirla.

Con estas distinciones en mente, Reinach propone una ciencia que pretende estudiar las relaciones necesarias entre objetos temporales, no-psíquicos y no-físicos, una teoría *a priori* del Derecho cuyo objeto son sus relaciones y conexiones necesarias. En sus palabras:

Mostraremos que las entidades que se denominan en general como específicamente jurídicas poseen un ser del mismo modo que los números, los árboles o las casas; que este ser es independiente del reconocimiento de los hombres y, en último término, sin sentido considerar las entidades jurídicas como creaciones del Derecho positivo, así como sería un sinsentido considerar la fundación del *Reich* alemán o cualquier otro

acontecimiento histórico como una creación de la ciencia histórica. Estamos ante lo que se critica con tanta decisión: el Derecho positivo *encuentra* los conceptos jurídicos, que entran en él; de ninguna manera los genera.²⁸⁹

Así lo que pretende Reinach es describir relaciones universales y necesarias del Derecho. Además, todas las conexiones válidas para un objeto son también válidas *a priori* para todos los objetos y relaciones de esa misma especie. Es decir, “*la predicación es válida para absolutamente todo lo que es de tal especie, y que pertenece necesariamente a toda tal cosa, sin que en ningún caso pudiera dejar de ser válida.*”²⁹⁰

Hay, por tanto, una estructura subyacente de relaciones necesarias. Los juicios que describen esos estados de cosas *a priori* son también llamados juicios *a priori*²⁹¹ y la tarea de la filosofía es estudiar las objetividades apriorísticas. Esas objetividades apriorísticas son estados de cosas esencialmente necesarios, condiciones de posibilidad de la realidad vivida, de las cosas empíricas, de los hechos.

Aplicar ese raciocinio al Derecho, significa decir que hay un ser jurídico *a priori*, universal, necesario y anterior, que es fundamento y condición de posibilidad de cualquier manifestación jurídica positiva.

Con el objetivo de demostrar su teoría, Reinach analiza algunos institutos del Derecho a fin de revelar algunas de esas conexiones necesarias, conexiones fundadas en esencias, independientes de cualquier poder o autoridad. En otras palabras, la tarea de la teoría *a priori* del

²⁸⁹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 23.

²⁹⁰ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 24.

²⁹¹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 24.

Derecho es “discernir los elementos últimos del Derecho que este poder no puede “crear”, aquellas relaciones a priori a las que no necesita vincularse, pero que tienen un ser eterno que aquel poder no puede modificar.”²⁹²
[Subrayado mío]

Su primer objeto de investigación es la conexión necesaria entre la *pretensión* y la *obligación* nacidas de una *promesa*. Pues, una vez proferida una promesa nace inmediatamente la pretensión en el destinatario de la promesa y la obligación para el autor de la promesa. No se trata de un modo de pensar, sino del *ser* de la promesa, de una necesidad esencial. Lo que Reinach pretende revelar es que existe algún tipo de estatuto ontológico para esos objetos, objetos temporales, pero ni físicos ni psicológicos. Esa conexión no se aplica únicamente a una promesa, sino a todas las promesas. Es decir,

es cierto que la necesidad desempeña un papel en el *a priori*; pero no es una necesidad del pensar, sino una necesidad del ser. [...] lo apriorístico son las situaciones objetivas, y lo son en la medida en que en ellas la predicación, por ejemplo, el ser B, está exigida por la esencia de A, en la medida en que se funda necesariamente en esta esencia.²⁹³ [Subrayado mío]

Proferir una promesa implica *necesariamente* hacer nacer una pretensión y un deber, esa conexión hace parte del *ser* de la promesa, pertenece a su esencia. Ahora, la promesa proferida en el mundo de la vida no es un objeto atemporal. La promesa puede ser cumplida, o el

²⁹² REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 87.

²⁹³ REINACH, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986. p.54.

destinatario de la promesa puede renunciar a su cumplimiento, de ese modo la promesa es extinta y con ella, la conexión entre la pretensión y la obligación. Hay una dimensión necesaria subyacente a la relación empírica que hace la relación empírica posible, esa ley esencial es *a priori* y la condición de posibilidad de esa relación.

Además del análisis de la pretensión y de la obligación, Reinach destaca otros elementos. Todas las pretensiones y obligaciones presuponen, universal y necesariamente, un portador, una persona que sea su titular, y que tenga un contenido determinado. Toda obligación se refiere a un comportamiento futuro, que puede él mismo ser el objeto de la pretensión, o visar un resultado que le sea consecuente. Y, entre la pretensión y la obligación hay una implicación recíproca, una identidad de contenido entre portador y contraparte. Sin embargo, es importante destacar que el destinatario del contenido del deber no necesita ser el mismo destinatario de la propia obligación. Por ejemplo, es posible asumir una obligación junto a A de pagar a B.

Lo cierto es que toda pretensión y deber tiene un portador y un contenido. Sin embargo, esa correspondencia entre portador y destinatario no es necesaria. Es decir, esa relación entre pretensión y obligación no es necesaria. Hay obligaciones absolutas y pretensiones absolutas o, según Reinach, derechos absolutos. Es el caso de ciertas obligaciones de Derecho Público en las que el Estado está obligado a determinadas acciones sin que esta obligación exista frente a una persona específica. Por otro lado, tenemos los derechos absolutos que presuponen a una persona como portadora, pero no una frente a la cual existan.

Así, la promesa empírica, la promesa vivida, la experiencia de la promesa, no es nada más que la manifestación de una *esencia*. Se trata de 'un ser así y no poder ser de otro modo'. Las promesas, así como cualquier otro objeto, forman parte de una región ontológica, son *necesidades eidéticas* derivadas de universalidades eidéticas.

Ese es un ejemplo que describe una relación necesaria, una ley sintética *a priori*, válida para todas las promesas. Junto a esa, Reinach, cree que hay varias otras leyes *a priori*. Al final, la pretensión y la obligación pueden tener otra fuente que no sea la promesa, por ejemplo, cuando alguien toma posesión de un bien que pertenece a otro, nace la obligación de devolución y la pretensión de restitución de la cosa. Lo que pretende dejar claro es que existe un “saber”, una conciencia, acerca de esos conceptos que no cambia de acuerdo con las manifestaciones particulares, sino, al contrario, es completamente independiente si existen o no sus correlatos objetivos.

La *propiedad* también es objeto de investigación. Comienza aclarando que la propiedad no es un derecho real, sino una *relación* con la cosa en la cual se fundan todos los derechos reales. Al final, esta relación permanece *inalterada* incluso cuando todos aquellos derechos son concedidos a otras personas. Otra característica *esencial* es que la propiedad como tal, la relación de pertenencia, no puede ser dividida, pues una pertenencia excluye necesariamente la otra, aunque esa pertenencia sea compartida por varios propietarios, la pertenencia en sí no se divide.

Enseguida, su interés recae sobre las condiciones bajo las cuales la pertenencia surge *a priori* del mismo modo en que, por ejemplo, una pretensión surge de una promesa. Es decir, investiga las leyes *a priori* según las cuales se constituye la propiedad. El Derecho positivo se refiere a las formas originarias de adquisición: la ocupación, la especificación, la usucapión son algunas de las formas en las cuales se constituye la propiedad. Ahora bien, no es necesario demasiado para percibir que la usucapión no puede ser una forma originaria de adquisición de la propiedad, aunque el Derecho positivo la establezca como tal por razones de oportunidad. El modo más originario de adquisición de la propiedad es cuando “*una cosa que alguien ha producido entre en la propiedad del productor.*”²⁹⁴ Es decir, alguien crea una cosa con materiales que nunca

²⁹⁴ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.95.

pertenecieron a alguien. En este caso, parece *evidente* que la cosa pertenece a quien la creó. Analizando tal evidencia, se percibe que la pertenencia no deriva de la posesión de la cosa, sino de la creación. Ahora, crear no es un acto ajeno-personal ni un acto social. Así, una relación jurídica puede constituirse mediante un actuar del sujeto que no necesita ser percibido. Es evidente, por lo tanto, el origen de la relación de propiedad con la cosa creada, aunque el Derecho positivo pueda disponer de manera diferente por razones de conveniencia y oportunidad.

A continuación, analiza el derecho de prenda. “*El derecho de prenda no debe ser comprendido como un nuevo derecho real con un contenido propio, sino más bien como uno cualquiera entre los derechos reales dotados de una función particular.*”²⁹⁵ Pues, el derecho de prenda sirve *siempre* como garantía de un derecho relativo, ésta es la segunda característica inmediatamente evidente derivada de la naturaleza accesorio del derecho de prenda.

Reinach también busca los fundamentos *esenciales* que posibilitan la *representación*. Pregunta, entonces, ¿qué vivencias internas subyacen a los actos sociales realizados en nombre de otros? Antes, un hecho negativo: es *esencial* a los actos de representación que sean realizados en *nombre de otros*. Otra *evidencia* es que el acto realizado en representación no puede tener el mismo efecto que el acto realizado en nombre propio. Pues, de la promesa de hacer algo en nombre de otro, no surge una obligación para el representante; pues no ha prometido en nombre propio, sino para el representado. También es *evidente* que el otro tiene que haber previamente expresado su voluntad al representante. Del mismo modo, *solamente* la persona que debe asumir los efectos jurídicos del acto puede conceder el poder de representación. Es decir, aquel que puede producir y modificar mediante actos propios derechos y obligaciones en su persona, también puede realizar un acto que conceda este poder a

²⁹⁵ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.80.

otros. Sin embargo, la palabra transferencia tampoco es precisa. Ya que no es propiamente una transferencia, puesto que *“aquel que realiza el acto no pierde lo más mínimo de su poder, sino, más bien, una concesión que inviste al otro de una capacidad activa.”*²⁹⁶ Todas esas son relaciones de esencia, son relaciones *a priori*.

También investiga la diferencia esencial entre *poder de representación* y *mandato*. El otorgamiento de un poder de representación concede un poder jurídico, pero tal poder no nace del otorgamiento del mandato. Mientras que de la aceptación del mandato surgen una pretensión y una obligación, del otorgamiento de poder de representación, incluso cuando éste es aceptado, no surgen nunca tales entidades. Además, *“Más importante que la diferencia conceptual y que la posibilidad de separación inherente a su existencia es la proposición de la teoría a priori del Derecho según la cual también en el caso de una coexistencia de mandato y procuración, estos pueden no influenciarse recíprocamente.”*²⁹⁷

Estas son algunas proposiciones consideradas *leyes de esencia* que Reinach consigue identificar con su mirada fenomenológica a algunos institutos del Derecho. Su intención no es hacer una ontología de todos los conceptos e institutos del Derecho, sino tan solo demostrar que hay una estructura de relaciones subyacente que es condición de posibilidad para el Derecho. Son relaciones que aparecen en cualquier ordenamiento jurídico, que no necesitan estar escritas, pero que para que sea posible vivir tales relaciones es preciso que ellas se den de ese modo, según esas leyes *a priori*. Por tanto, existen leyes de esencias que rigen las relaciones necesarias entre los objetos temporales no-psíquicos y no-físicos, leyes que constituyen el Derecho, a esas leyes *a priori* solamente una Teoría *a priori* del Derecho es capaz de identificarlas.

²⁹⁶ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.109.

²⁹⁷ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.111.

Sin embargo, eso no significa que el Derecho positivo tenga con esas leyes *a priori* una relación de causalidad. Siendo así, ¿cómo se da la relación entre esas leyes *a priori* y el Derecho Positivo?

VIII.4. Derecho *a priori*

El Derecho *a priori* es, entonces, este conjunto de relaciones necesarias, de leyes esenciales, de conexiones evidentes, de condiciones de posibilidad del Derecho. Esas conexiones necesarias no varían ni en el tiempo ni en el espacio, son válidas por sí, basta simplemente que se mire hacia las cosas propiamente dichas para encontrar su manifestación allí subyacente a cualquier objeto. En verdad, Reinach se rebela contra lo que llama “empobrecimiento del *a priori*”.

En verdad, el territorio del *a priori* es inmensamente grande. Lo que siempre conocemos de los objetos es que todos ellos tienen un “qué”, su “esencia”, y respecto a todas las esencias rigen leyes de esencia. No hay razón, ninguna razón para limitar el *a priori* a lo formal en cualquier sentido; también respecto a lo material, e incluso respecto a lo sensible, a los sonidos y a los colores, rigen leyes apriorísticas.²⁹⁸ [Subrayado mío]

²⁹⁸ REINACH, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986. p. 59.

Por tanto, hay toda una dimensión apriorística a ser investigada cuyos objetos son temporales, pero ni psíquicos ni físicos y junto a ellos se incluye el Derecho. Es lo que hace Reinach en su teoría *a priori* del Derecho, descubre esas relaciones y describe solamente algunas de ellas con la finalidad de demostrar que ellas existen, que no es posible pensar y mucho menos vivenciar, el Derecho sin ellas.

Todavía se puede insistir con una pregunta: si el concepto del *a priori* es tan amplio, ¿por qué Reinach solo describe relaciones *a priori* y no describe contenidos *a priori*? El propio Reinach contesta:

La teoría *a priori* del Derecho indaga la esencia de las entidades jurídicas y debe llevar a la luz las leyes que se fundan en estas. Viceversa, las teorías que no investigan el ser esencial, sino el contenido de normas oportunas son absolutamente independientes de estas leyes *a priori*.²⁹⁹

Aquí, una vez más, es evidente la diferencia entre la idea del *a priori* de Reinach y la idea del *a priori* de Husserl. Reinach considera *a priori* las leyes derivadas de la esencia de los estados de cosas, las leyes universales y necesarias que definen las relaciones. Husserl considera *a priori* el contenido universal y necesario de las vivencias, es decir, la esencia. Ahí está la razón por la cual Reinach solo describe relaciones, y no describe contenidos.

Siendo así, el Derecho *a priori* simplemente es, es el ser, las relaciones necesarias entre los institutos jurídicos. Por tanto, la teoría *a priori* del Derecho descubre y describe esas esencias, no las crea, las constituye, en el sentido fenomenológico de constituir, revelar, desvelar, hace aparecer. Al final, los conceptos fundamentales del Derecho tienen un

²⁹⁹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 118.

ser jurídico extra-positivo exactamente como los números poseen un ser autónomo con relación la ciencia matemática.

Para estas entidades jurídicas valen, además, leyes eternas que son independientes de nuestro conocimiento al igual que lo son las leyes de las matemáticas. El Derecho positivo puede incorporarlas en su esfera, pero también puede desviarse de ellas. Pero también cuando promulga lo contrario, ello no afecta a su propia consistencia.³⁰⁰

La investigación de esa esfera *a priori* del Derecho es tarea de la teoría *a priori* del Derecho, una ontología jurídica, una disciplina que investiga la nueva especie de objetos identificados por Reinach, objetos temporales, pero ni psíquicos ni físicos. También las leyes válidas para esos objetos son *a priori*, leyes sintéticas *a priori*³⁰¹, de la misma manera como Kant concibió.

Las proposiciones de la teoría *a priori* del Derecho deben ser consideradas juicios sintéticos *a priori* en el sentido de Kant, análogamente a las proposiciones de las matemáticas y de la física pura. Kant intentó mostrar la “posibilidad” de estos juicios argumentando que solo mediante ellos pueden constituirse la experiencia y una ciencia de la experiencia. Desde entonces se ha establecido como un principio fundamental de la filosofía kantiana que el *a priori* puede encontrar su justificación última en la medida en que se muestra como “aquello que primero de todo

³⁰⁰ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 25.

³⁰¹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág.30.

hace posible” determinados hechos de cultura como la ciencia también la moralidad, el arte, la religión.³⁰²

Esa Ciencia *pura* del Derecho tiene su lugar al lado de la matemática pura y de las ciencias naturales puras. Se trata de una ciencia *pura* del Derecho compuesta de proposiciones rigurosamente sintéticas *a priori* y que sirve de fundamento para las disciplinas no *a priori*. Por esto, la teoría *a priori* del Derecho es indispensable para la comprensión del Derecho positivo.

No es tarea de la teoría *a priori* del Derecho investigar el origen o la eficacia del Derecho positivo.

A la teoría *a priori* del Derecho le corresponde investigar si existen ulteriores relaciones esenciales que se funden en estas categorías. Pero cuando se pregunta qué normativa ha de ser adoptada, en este caso, por el Derecho positivo en referencia a razones de oportunidad y justicia, nos trasladamos a un mundo completamente distinto.³⁰³

Así, el Derecho positivo solo interesa a la teoría *a priori* como manifestación de esencias, como medio para llegar a la esencia, como punto de partida, como objeto de conocimiento. El filósofo del Derecho, en ese caso, el fenomenólogo, está interesado en una ontología del Derecho. Así, tal vez, también es de su interés preguntarse ¿qué es el Derecho positivo?

³⁰² REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 153.

³⁰³ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 119.

VIII.4.a. Derecho positivo

El Derecho positivo es un conjunto de *disposiciones* que pretende prescribir un deber ser. Son disposiciones que pretenden regular un determinado estado de cosas. En las palabras de Reinach,

una *disposición* está fundada en la medida en que el deber que esta pone conforme a la disposición debe ser realmente y en sí. La disposición pertenece, sin embargo, a diferencia del juicio y de la pregunta, a los actos «eficaces», es decir, a los actos que con su realización pretenden provocar un cambio en el mundo y, eventualmente, lo provocan.³⁰⁴

Así, de ninguna manera el Derecho positivo describe el ser. Esta es su principal diferencia con relación al Derecho *a priori*. El Derecho *a priori* describe el ser, describe un determinado estado de cosas que es.

Por tanto, una proposición del Derecho positivo es tan solo una *disposición*, que a su vez es una especie de acto social. Al final toda disposición del Derecho positivo pretende prescribir un comportamiento *in foro externo*, es decir, pretende regular comportamientos entre individuos de una misma comunidad jurídica, comportamientos que tengan efectos y consecuencias para otras personas.

³⁰⁴REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 127.

Además, las proposiciones del Derecho positivo no deben ser llamadas *normas*³⁰⁵. Primero, porque el significado de norma es bastante impreciso. El término 'norma' se usa de maneras diversas, incluso para definir normas morales, normas que se fundan en la rectitud moral de alguno estado de cosas y, por tanto, algo que es moralmente recto, debe también serlo. Un tal deber moral subsiste independiente del conocimiento y de la decisión del sujeto. Y más, la norma no necesita que la ponga alguien, ya la disposición presupone, por su esencia, una persona que la promulgue.

Esas normas morales pueden servir de motivación para promulgación de una disposición y, solamente en ese sentido, pueden ser consideradas fundamento de la disposición, pero no se confunden con ella.

La relación entre Derecho y Moral se hace más clara cuando se esclarece la distinción entre derechos absolutos y relativos y los derechos morales y deberes morales³⁰⁶. Los derechos y deberes morales también tienen un portador y un contenido, y también admiten la división entre absolutos y relativos. Sin embargo, las entidades legales surgen de actos libres de personas; ya un derecho moral absoluto como el derecho al desarrollo de la propia personalidad puede tener su origen en la persona como tal; un derecho moral relativo como la pretensión de recibir ayuda de un amigo puede surgir de la relación entre las personas. Sin embargo, nunca pueden tener su fundamento en actos voluntarios como tales. Además, los derechos y pretensiones pueden ser transferidos para otras personas o su titular puede renunciar a ellos por un acto propio, sin embargo, los derechos morales no pueden ser transferidos a otros ni pueden ser abolidos por un acto arbitrario, pues se fundan en la esencia o en su relación con otras personas.

³⁰⁵REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 124.

³⁰⁶REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 34 et seq.

Algo semejante ocurre con los deberes morales. Tampoco pueden surgir de actos voluntarios y no pueden ser transferidos o asumidos por otras personas. Y, del mismo modo, la contraparte de un deber moral puede abstenerse de reivindicarlo, pero no puede anularlo por un acto libre. Todo deber moral tiene como condición necesaria, pero no como condición suficiente, la rectitud moral de los estados de cosas. En particular, presupone la existencia del comportamiento de una determinada persona, el cual constituye el contenido de su deber, que es en sí la consecuencia de la rectitud de otros estados de cosas conectados a ella, moralmente correctos.

Así, “*Solo lo que surge de actos libres puede ser abolido por actos libres.*”³⁰⁷ Se puede objetar, como el propio Reinach advierte, que la persona que asume un deber tiene el deber moral de cumplirlo. Sí, es verdad, pero aun así cabe la diferencia entre uno y otro. Las obligaciones nacen de actos libres, pero el deber moral, aunque en ese caso presuponga la obligación asumida, no se confunde con ella. La obligación y el deber existen uno al lado del otro, el segundo presupone la existencia de la primera, pero el deber moral no nace del acto libre, sino que deriva necesariamente de un estado de cosas, pues aunque otro cumpla el objeto de la obligación en cuestión, el deber moral de cumplirla no se extinguirá para aquel que asumió el deber. Por eso, el no cumplimiento de la obligación por quien la asumió continúa siendo condenable en la esfera moral, incluso cuando la obligación ha sido satisfecha por otro.

Un ejemplo simple: A contrae deuda ante C. B, que es padre de A, al tomar conocimiento de la deuda, finiquita la deuda en nombre de B. La obligación fue cumplida, se pagó la deuda y C no tiene como reivindicarla ya en la dimensión jurídica. Sin embargo, el deber moral continúa. El no pagamiento de la deuda por parte de A continúa siendo

³⁰⁷REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 34.

condenable en la dimensión moral. Es por esta razón que se espera que A se lo reembolse a B.

Otra distinción importante es entre disposición y orden³⁰⁸. Ambas son actos sociales, siempre se dirigen a otras personas y tienen la necesidad de ser percibidas. Sin embargo, mientras la orden es necesariamente un acto *ajeno-personal*, la disposición no lo es. Toda orden presupone una persona o grupo de personas a las cuales se ordena, como en la promesa. Pero la disposición no presenta esa referencia necesaria, como en el caso de la renuncia. Además, la orden auténtica presupone siempre la voluntad de que la otra persona realice cierto comportamiento. La voluntad que funda la disposición presupone, por el contrario, que algo, en general, venga a ser.

Cabe resaltar la diferencia³⁰⁹ entre la vivencia de la disposición, el acto de disposición, la proposición que constituye la disposición, el contenido de la disposición y el efecto pretendido con la disposición. No es difícil identificar esas diferencias, el simple hecho de enunciarlas ya las hace evidentes. Sin embargo, es importante para el estudioso del Derecho confundirlas y es papel del Filósofo del Derecho destacarlas.

Esto es de especial importancia porque

toda disposición apunta a la realización de aquello que pone como deber ser. De este modo, el contenido de una disposición no puede nunca ser algo que es *a priori* necesario o *a priori* imposible. (...) Solo aquello que puede ser y no ser, por

³⁰⁸REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 124.

³⁰⁹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 125.

consiguiente, tener un inicio, una duración y un fin en el tiempo representa un posible contenido de disposiciones.³¹⁰

Pero, antes de tratar del contenido de las disposiciones, se aclarará la relación entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo.

VIII.4.b. Derecho *a priori* y Derecho positivo

Reinach admite que entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo puede haber disonancias. Sin embargo, resalta que no se trata de contradicciones, sino únicamente de *desvíos*³¹¹. En este sentido, Salice³¹² destaca que en la teoría reinachiana una de las tesis más importantes es la escisión entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo. Eso se debe a que el Derecho positivo está compuesto de proposiciones que prescriben un determinado comportamiento, el derecho positivo habla del *venir a ser*. El Derecho *a priori* está compuesto por proposiciones teóricas que pretenden describir la estructura *a priori* del Derecho, un estado de cosas necesario. Las proposiciones del Derecho positivo son prescriptivas y, por esa razón, no pueden ser ni verdaderas ni falsas³¹³. Los juicios del Derecho *a priori* pretenden adecuarse al estado de cosas que pretenden conocer,

³¹⁰REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 127-128.

³¹¹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 123.

³¹² SALICE, Alisandro. *A priori e fattispecie di reato: Adolf Reinach sul significato della riflessione per il Diritto*. En *Eidetica del Diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*. Milano-Udine: Mimesis, 2012. p. 342.

³¹³REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*. Edición, traducción y estudio preliminar Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Pág. 123.

por eso tales juicios pueden ser lógicamente correctos o incorrectos. Son esferas totalmente distintas y, por tanto, no puede hablarse de contradicción, sino de desvío.

El ser-así del Derecho se funda en la esencia de lo que es así. Así, el Derecho *a priori* describe una predicación³¹⁴ que es válida para absolutamente todo lo que es de tal especie, y que pertenece necesariamente a toda tal cosa. Por ejemplo, que una pretensión se extinga por un acto de renuncia, se funda en la esencia de la pretensión como tal y es válido necesaria y universalmente.

El Derecho *a priori* describe, por tanto, estados de cosas que son necesarios y universales. Esos estados de cosas son intuitos de manera evidente, a partir de la vivencia del Derecho, pero son independientes de cualquier Derecho positivo. Ya el Derecho positivo dispone sobre estados de cosas que deben ser. Esos estados de cosas no son necesariamente, pues, si así fuese, no serían objeto del Derecho positivo. Al final, el Derecho positivo debería disponer solamente sobre estados de cosas que no son *a priori*, es decir, no son ni universales ni necesarios, ni imposibles³¹⁵.

Volviendo a la promesa y a la relación necesaria entre pretensión y obligación que nace del acto de prometer, el ejemplo es simple: una pretensión de determinada prestación se extingue en el momento en el que esta se realiza. Eso es una ley que se funda universal y necesariamente en la esencia de la prestación en cuanto tal. Es una proposición sintética *a priori* en el sentido dado por Kant³¹⁶. Es *a priori* por ser independiente de la experiencia, universal y necesaria. Es sintética

³¹⁴REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 24.

³¹⁵REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 127-128.

³¹⁶KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traducción de Manuela Pinto dos Santos y Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 367

porque trae una información nueva sobre el sujeto de la frase que no se conocía antes, agrega conocimiento, pues en el concepto de pretensión no está contenido que éste se extinga en determinadas circunstancias. Así, una proposición contraria sería falsa, pero no implicaría una contradicción lógica. En las palabras de Reinach:

Las proposiciones de la teoría *a priori* del Derecho deben ser consideradas juicios sintéticos *a priori* en el sentido de Kant, análogamente a las proposiciones de las matemáticas y de la física pura. Kant intentó mostrar la ‘posibilidad’ de estos juicios argumentando que solo mediante ellos pueden constituirse la experiencia y una ciencia de la experiencia. Desde entonces se ha establecido como un principio fundamental de la filosofía kantiana que el *a priori* puede encontrar su justificación última en la medida en que se muestra como ‘aquello que primero de todo hace posible’ determinados hechos de cultura como la ciencia y también la moralidad, el arte, la religión.³¹⁷

Por tanto, junto a esa dimensión necesaria, hay una dimensión empírica, el mundo vivido, donde la promesa puede no cumplirse, o puede ser considerada inválida porque la realiza un menor de edad, o su objeto puede ser imposible o ilegal. El Derecho positivo dispondrá sobre esos estados de cosas, o mejor dicho, lo que se debe hacer ante esos estados de cosas que ocurren en el mundo de la vida. Eso no altera el hecho de que de la promesa nazca una pretensión y una obligación. Además, es justamente porque lo “natural” es que de la

³¹⁷ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.153.

promesa nazca una pretensión y una obligación donde se hace necesaria la intervención del Derecho positivo para disponer sobre los casos en los que ese estado de cosas debe ser alterado. Lo “natural” es que la promesa se cumpla, si no es así, el Derecho positivo debe disponer sobre las consecuencias. Lo “natural” es que las promesas realizadas por cualquier agente sean válidas, pero si es un menor de edad, entonces tal obligación no puede ser considerada. Y así también en otras situaciones diversas.

Para resaltar ese sentido universal de los conceptos jurídicos, Reinach³¹⁸ fija la diferencia entre el derecho propiamente dicho, por ejemplo, la obligación y el sentirse en derecho, en el caso, sentirse en la obligación. Son dos cosas distintas. Es posible, en la vivencia, sentirse en obligación sin que ésta exista realmente. Por tanto, no hay que confundir la dimensión particular, de la vivencia, psíquica, con la dimensión universal, conceptual, ideal. Esta distinción es especialmente importante porque es también válida para los valores. Hay una clara distinción entre el valor hacia el cual se dirige el sentir y sentirlo propiamente dicho, o además, una cosa es el objeto del sentir, el valor en sí, otra cosa es el sentir; el valor es la dimensión objetiva de la vivencia, sentirlo es la dimensión subjetiva de la vivencia.

Antes de pasar al próximo ítem es importante mencionar un conjunto más de distinciones destacadas por Reinach³¹⁹, es decir, la vivencia de la disposición, el acto de disposición, la proposición, el contenido y el efecto de la disposición. La vivencia de la disposición es la experiencia de disponer, incluye todo el contexto de la vivencia, esto es, el momento histórico o las posibles influencias ajenas. El acto de disponer es la acción propiamente dicha que puede ser realizada por un agente, como un decreto real, o por muchos agentes, como las leyes aprobadas por el

³¹⁸REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 31.

³¹⁹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 125.

parlamento o las decisiones judiciales de los órganos colegiados. La proposición expresada puede tener varias formas, la forma de un comando, una definición, una declaración, una descripción o una proposición, lo importante es que es siempre un acto social, es decir, es necesario que sea expresada y comprendida. El contenido de la disposición puede ser una ejecución de una sentencia condenatoria pasada por el juzgado, en ese caso, el contenido de un mandato, o puede ser la ley de definición de la mayoría de edad o los principios que rigen la constitución de un país. La distinción acerca de los contenidos es especialmente importante y volveremos a ella en el apartado VIII.5.a. El efecto de la disposición es algo ontológicamente diferente de la disposición aunque guarda relación con ella pues ésta es su fuente, así el efecto puede ser evaluado como compatible con la disposición o incompatible, es decir, el efecto puede cumplir y realizar la disposición o no.

De ahí, es necesario destacar que lo que hace Reinach es diferente de lo que proponen los llamados fenomenólogos positivistas, Felix Kaufmann y Fritz Schreier. Esta escuela del Derecho tuvo inicio en Viena y su objetivo, como su nombre lo dice, es conciliar la fenomenología con el positivismo, más concretamente con el pensamiento de Hans Kelsen. No obstante, como destaca Loidolt³²⁰, el objeto de estudio de Reinach es diferente del objeto de estudio de los fenomenólogos positivistas. Reinach estaba preocupado con el origen del Derecho, su fuente, sus condiciones de posibilidad, su estructura *a priori*, de ahí que proponga que el Derecho es una especie de acto social que así como otros actos sociales está condicionado por leyes *a priori* totalmente independientes de cualquier interpretación. Por otro lado, los fenomenólogos positivistas buscaban la forma de la ley *a priori* en el propio Derecho positivo y consideraban que la raíz del Derecho sería un acto de interpretación del Derecho positivo.

³²⁰LOIDOLT, Sophie. *Legal Reality and its A priori Foundations – a Question of Acting or Interpreting? Felix Kaufmann, Fritz Schreier and Their Critique of Adolf Reinach*. Disponible en Academia.edu https://www.academia.edu/11374583/Legal_Reality_and_its_A_Priori_Foundations_a_Question_of_Acting_or_Interpreting_Felix_Kaufmann_Fritz_Schreier_and_their_Critique_of_Adolf_Reinach

Así, es posible comprender que la comprensión del *a priori* y su papel en relación al Derecho positivo es totalmente diferente. Para los fenomenólogos positivistas, el *a priori* es solamente la forma del Derecho positivo y tiene origen en un acto de interpretación. Para Reinach, el *a priori* es anterior, independiente del Derecho y, por esta razón, es, desde un punto de vista ontológico, condición de posibilidad del Derecho.

VIII.5. El *a priori* del Derecho

Al inicio del presente capítulo, en el apartado sobre *A priori*, se mencionó que Reinach no siguió a Husserl en su evolución de la *noese* en el sentido del *noema*. En otras palabras, Reinach permanece investigando el *a priori* del Derecho en la dimensión subjetiva, en los actos sociales que lo constituyen, lo que llama estados de cosas, y de hecho encuentra toda una dimensión *a priori*, que no había sido pensada por Husserl, actos cuyo objeto es temporal, pero ni psíquico ni físico, actos que tienen una estructura *a priori*, leyes de esencia que fijan conexiones necesarias entre los conceptos y los estados de cosas, son en verdad condiciones de posibilidad para todo el Derecho, un Derecho *a priori* que tiene una disciplina específica para su estudio, la teoría *a priori* del Derecho.

Además, el distanciamiento de Reinach de la evolución del pensamiento de Husserl tiene un precio. Reinach no reconoce esa dimensión apriorística que alcanza también los contenidos de los juicios. Como resalta DuBois, “*En toda la obra de Reinach, las palabras “epoché” y “noema” no aparecen. El pertenece al primer grupo de fenomenólogos que*

creían que la fenomenología era un abordaje distinto y promisor de la filosofía, pero que no sentían ninguna simpatía por el idealismo.”³²¹.

El propio Husserl reconoce la necesidad de una dimensión noemática al lado de la dimensión noética:

Hay que hacer aquí la observación crítica de que los conceptos de esencia “intencional” y esencia “cognoscitiva”, fijados en *Investigaciones lógicas* son sin duda correctos, pero susceptibles, sin embargo, de una segunda interpretación, dado que en principio pueden entenderse como expresiones no solo de esencias noéticas, sino también de esencias noemáticas, y que la concepción noética, tal como ahí se desarrolló unilateralmente, no es justamente la que debe tenerse en consideración para la formación del concepto de juicio lógico-puro (o sea, del concepto que requiere la lógica pura en el sentido de la *mathesis* pura, en oposición al concepto noético de juicio de la noética lógica normativa).³²²

Ahora bien, en un lenguaje husserliano, a pesar de reconocer una idea del *priori* amplia, todo el trabajo realizado por Reinach desvela aquella que es la dimensión de la *noese*, la dimensión subjetiva del fenómeno, la dimensión de los actos de conciencia practicados por los

³²¹ DUBOIS, J.M. *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law*. En *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Springer, 2002. p. 329. [In Reinach's entire collected works, the words “epoché” and “noema” appear nowhere. He belonged to the early group of phenomenologists who believed that phenomenology was a distinctive and promising approach to philosophy, but who felt no sympathy for idealism.]

³²² HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1969. p. 228.

sujetos, en el caso, la forma de los actos sociales. Nada dispone sobre la dimensión del *noema*, sobre el contenido de esos actos sociales que componen el Derecho *a priori* y todo y cualquier acto de conciencia. En este sentido, Husserl afirma que:

Lo que nos interesa aquí, sobre todo es entrar en las especies de esta estructura, es que con nuevos elementos noéticos surgen también en los correlatos *nuevos elementos noemáticos*. Por una parte, son nuevos caracteres, que resultan *análogos a los modos de la creencia*, pero que a la vez poseen *de suyo*, en su nuevo contenido, posibilidad doxológica; por otra parte, se combinan con los nuevos elementos también *nuevas “apercepciones”*, constituyéndose un *nuevo sentido que está fundado en el de la noesis subyacente*, al que, por decirlo así, abraza. El nuevo sentido aporta una totalmente *nueva dimensión del sentido*; con él no se constituyen nuevas determinaciones parciales de las meras “cosas”, sino *valores de las cosas*, concretos con estas o en sí: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.³²³

Por tanto, falta en Reinach justamente esta nueva dimensión que Husserl se esfuerza por revelar. Una dimensión que está compuesta de positivities universales, sus *a priori* o esencias, y merece ser investigada, pues en ella están las objetividades y los valores de las cosas.

³²³ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1969.p. 277-278.

Reinach llega próximo a la dimensión noemática, parece que la intuye, pero no profundiza en ella. Incluso cuando afirma que su objeto es temporal, pero ni psíquico ni físico, está refiriéndose al contenido del Derecho positivo, no al contenido del Derecho *a priori*, al final el Derecho *a priori* es universal y necesario y como tal no varía ni en el tiempo ni en el espacio. De otra manera, Reinach propone la forma *a priori* del Derecho, pero no dice nada sobre el contenido *a priori* del Derecho, sobre la esencia material del Derecho, sobre su condición de posibilidad material, sobre su fuente.

Esto se debe, como destaca DuBois³²⁴, a que Reinach no ofrece un método para llegar al *a priori*. Para Reinach³²⁵, se llega al *a priori* por la intuición, pero no hay un método o un procedimiento para describirlo, simplemente se desvela ante el sujeto. No es lo que pasa con Husserl que propone un método, el método fenomenológico, la reducción eidética, la reducción a la esencia. Así, para llegar a esta dimensión universal del 'Derecho positivo' es necesario aplicar el método fenomenológico. En otras palabras, lo que se está buscando es el contenido universal y necesario del Derecho positivo. En términos husserlianos, se está buscando la esencia del Derecho positivo, la dimensión universal del noema del objeto 'Derecho positivo', el contenido del Derecho que es invariable.

Lo que interesa en la presente investigación no son únicamente las leyes *a priori* formales, a saber, que definen las relaciones, conexiones, estados de cosas, sino el contenido de esas leyes formales, o mejor dicho, las condiciones de posibilidad materiales del Derecho. Nos podemos preguntar, ¿qué hace al Derecho posible? ¿Cuál es su origen?

³²⁴ DUBOIS, J.M. *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law*. En Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. Springer, 2002. p. 329.

³²⁵ REINACH, A. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989. p. 7 et seq.

VIII.5.a. El *a priori* material del Derecho son los derechos humanos

La hipótesis defendida aquí es que hay leyes materiales *a priori* del Derecho. Tales leyes describen la esencia del Derecho, sin ellas no es posible pensar el Derecho, son universales y necesarias. Dos de ellas son la condición de posibilidad del Derecho, son la fuente del Derecho, sin ellas simplemente no hay Derecho, no hay leyes humanas, no hay disposiciones. A las condiciones de posibilidad del Derecho, se añade una más que es una descripción de la esencia del Derecho. Tales leyes materiales del Derecho son válidas para todo y cualquier Derecho, todas las posibles variaciones que caen bajo la definición de disposiciones.

La primera condición de posibilidad es 'que Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en seres libres y racionales'. Todas las disposiciones son contenidos de actos sociales, es decir, son el contenido de la acción de disponer, y actos sociales son especie de actos espontáneos, "*un hacer del yo*"³²⁶, son actos motivados, y todos los actos espontáneos deben ser realizados por seres racionales y libres, ellos son resultado de una decisión, son fundados en razones, pues de otra manera no son libres, sino determinados o indeterminados como describe Scheler³²⁷. Por lo tanto, para que haya disposiciones es necesario que haya seres racionales y libres para producirlas. No hay ley en una sociedad de abejas u hormigas. Simplemente porque no son seres racionales, y tampoco libres. No pueden motivar sus actos, cambiar su comportamiento basado en razones o proponer nuevas maneras de sanar

³²⁶ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 39.

³²⁷ SCHELER, Max. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, n.d. p. 12 et seq.

un problema. Son seres que hacen lo que deben hacer, sin reflexión, sin cuestionamiento. Tal vez son capaces de adaptarse a los cambios del ambiente. Así, se puede concluir que es exactamente porque las disposiciones son derivadas de seres racionales y libres que hay tantas diferencias entre las sociedades humanas, diferentes regímenes políticos, formas de gobierno, sistemas de representación, diferentes interpretaciones y soluciones para problemas semejantes etc.

La segunda condición de posibilidad es que ‘Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres.’ El Derecho se define como disposición, es decir, como el contenido de la acción de disponer, y el acto de disponer es un acto social que necesita ser manifestado al exterior y ser percibido como tal. Además, es un acto que pretende producir efectos en el mundo exterior, a veces para mantener un estado de cosas, otras veces para cambiarlo.

O de manera más detallada, las disposiciones son actos espontáneos, pues “*el yo se manifiesta como autor fenoménico del acto*”³²⁸; son actos que necesariamente deben ser manifestados al exterior³²⁹; y son actos necesitados de percepción³³⁰. No son necesariamente actos ajenos-personales, pues no es esencial a las disposiciones que “*el sujeto al cual se refieren sea otra persona*”³³¹, como es ejemplo en la renuncia. Sin embargo, es necesario que las disposiciones sean percibidas como tales. Así, el Derecho es esencialmente un conjunto de disposiciones, que a su vez, son contenidos de los actos sociales, es decir, contenidos de la acción de disponer. La acción de disponer es una acción social. No porque sean

³²⁸REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 39.

³²⁹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 40.

³³⁰REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 40.

³³¹REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 40.

muchos sus autores, sino porque le es esencial que sea percibida por los demás. En otras palabras, no hay ley de una persona sola. Una persona sola puede tomar una decisión y hasta cumplirla todos los días, pero esto no es una ley, no es Derecho, no es una disposición. Para que haya una ley se requieren al menos dos personas.

Imaginemos la clásica historia de Daniel Defoe³³², *Robinson Crusoe*. Hasta que el indígena apareció en la isla, no había Derecho. Solo cuando el indígena aparece, empieza la necesidad de acuerdo, de formular reglas para la convivencia, disposiciones para regular los comportamientos, la propiedad, la división del trabajo. Otro ejemplo, imaginemos una isla con solamente una persona, pero llena de animales. Allí, tampoco hay Derecho. Incluso, tal cosa como los Derechos de los Animales no tiene lugar. Esto debido a que el Derecho de los animales no dispone sobre el comportamiento de los animales, ya que son seres irracionales, sino de los seres humanos con relación a los animales. Además, no habría nadie para juzgar el comportamiento de un único ser humano. Por lo tanto, no habría Derecho de los animales si solo hubiese un único ser humano sobre la faz de la Tierra, aunque estuviera rodeado de animales. Es decir, bajo el punto de vista estricto de la ley, una persona sola podría ser todo lo cruel que quisiera con cualquier animal, pues al final, no habría ley para ser impuesta, ni alguien para imponerla.

Estas son condiciones de posibilidad para que las leyes humanas, las disposiciones, existan. Sin ellas, no hay Derecho. Esas condiciones de posibilidad del Derecho, son descripciones del ser del Derecho, son lo que hacen que el Derecho sea posible. No son prescripciones. Son leyes materiales *a priori* del Derecho.

En caso de que aún no haya quedado claro, la hipótesis es que hay un Derecho *a priori*, con una dimensión formal compuesta por las leyes esenciales de las relaciones y conexiones necesarias, como la ley

³³² DEFOE, D. *As Aventuras de Robinson Crusoe*. En Biblioteca Virtual Universal [<http://www.biblioteca.org.ar/libros/133467.pdf>] en 24 de abril de 2015.

esencial de la conexión necesaria entre promesa, pretensión y obligación, y una dimensión material compuesta por la esencia material del Derecho, las condiciones de posibilidad del Derecho. Al lado, está el Derecho positivo que también tiene una dimensión formal compuesta por disposiciones sobre las relaciones y conexiones, como la relación entre promesa, pretensión y obligación sumada a todos las posibles desviaciones, y una dimensión material compuesta por disposiciones sobre contenidos y conceptos del Derecho, el llamado Derecho material, como los tipos del Derecho penal o la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

El Derecho positivo es el contenido de un acto social – disponer – y no hay acto social que no sea realizado por agentes sociales. No hay acto social que no sea realizado por un miembro de una sociedad, pero no un miembro de cualquier sociedad, un miembro de una sociedad constituida de seres dotados de arbitrio, de autonomía, de capacidad de elección, de voluntad, libres. Esos seres constituyen sus propias disposiciones basadas en leyes esenciales e, incluso participando de esa elaboración, eso no implica que siempre las cumplirán ni que las observarán según y cómo son. De ahí que cada sociedad tenga su propia estructura y forma, no se trata de una estructura o forma de vida fijada por instinto, constituida sin ninguna reflexión, sino de que una sociedad con su propio orden, su sistema de gobierno, sus reglas y que, en busca de la mejor manera de convivir, encuentre caminos diferentes de realizar el bien común.

El propio Reinach ya parecía haber intuido tal cosa cuando fija la diferencia entre Derecho y Moral y afirma que las “*entidades legales surgen de actos libres de personas*”³³³.

Eso no implica en un relativismo. Pues tal “creación” se da desde las conexiones de esencias y solo son comprensibles a la luz de

³³³REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 34.

esas relaciones necesarias. Incluso porque, conforme ya se ha abordado en el apartado sobre la Metafísica de la libertad en el capítulo de los Fundamentos Prácticos, los seres humanos son libres, pero eso no significa que puedan violar las leyes de la lógica, como, por ejemplo, el principio de la no contradicción. Por ejemplo, no tiene sentido determinar que una persona es considerada capaz e incapaz al mismo tiempo y en la misma relación. Sí, los seres humanos son libres, pero si van a disponer sobre la promesa tendrán que aceptar el hecho de que de la promesa deriva una pretensión y una obligación. Sí, los seres humanos son libres, pero si quieren elaborar disposiciones tienen que aceptar que necesitan de otros seres racionales y libres para esto. Es decir, el Derecho positivo, las disposiciones, tiene origen en seres racionales y libres y está dirigido a otros seres racionales y libres. Así, cuando el legislador produce una ley tiene que tener en cuenta que está fijando una ley para otros seres racionales y libres.

Esto nos lleva a una consideración muy importante acerca del contenido del Derecho, más precisamente, una limitación al contenido del Derecho. Es una consecuencia necesaria de las dos condiciones de posibilidad propuestas, una ley material más *a priori* del Derecho dado que también es una descripción de la esencia del Derecho, a saber: 'Todo derecho solo debe regular comportamientos externos libres.' Veamos. Todo Derecho es resultado de un acto social. Todo acto social es una especie de acto espontáneo. Todo acto espontáneo debe ser motivado. En palabras de Reinach, "*La espontaneidad se refiere a la actividad interior del sujeto. (...) los actos espontáneos muestran junto a su intencionalidad, además, su espontaneidad, la cual reside en que en ellos el yo se manifiesta como el autor fenoménico del acto.*"³³⁴ Es decir, los actos espontáneos empiezan como una acción interna del yo, una decisión. No obstante, estos actos pueden permanecer como actos internos, como el perdonar, o deben ser

³³⁴REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 39.

manifiestos, como el preguntar. El Derecho, siendo resultado de un acto social, necesita manifestarse.

Ahora, bien, solo los seres racionales y libres son capaces de motivar sus acciones. Entonces cabe la siguiente pregunta: ¿qué tipo de acción puede ser motivada? Sólo las acciones que se pueden cambiar, que se pueden hacer de manera diferente, que dependen de la decisión o de la elección, que se pueden dejar de hacer. Las acciones inexorables no pueden ser motivadas, o mejor dicho, no es necesario que sean motivadas. Por ejemplo, no tiene ningún sentido una ley que prohíba que las personas respiren, o se mueran. Estos son acciones inmotivadas, no libres, no dependen de la elección o decisión. Son inexorables. Cuando se consideran tales acciones, la cuestión es sencilla. Pues, creo que nadie ha de establecer una ley con tal contenido.

No obstante, la cuestión es un poco más compleja si se habla de acciones que se pueden cambiar, pero que solo se pueden cambiar por convencimiento, por persuasión, que dependen del consentimiento, de la decisión o elección del agente. Por ejemplo, la creencia en determinada fe. La persona que profesa una fe puede eventualmente cambiar, puede dejar de creer o empezar a creer en otra cosa. Ocurre que tal cambio solo es posible por convencimiento, por persuasión, tiene que haber motivos para que la persona cambie, es decir, el cambio hay que ser motivado, pues esta es una acción libre.

Entonces, ¿la conversión forzada puede ser objeto de una ley? ¡No! Una ley no tiene el poder de convencer, no es un argumento, es solo una disposición. Una persona no deja de creer por la fuerza de la ley. Una persona incluso puede dejar de practicar los rituales de su religión, dejar de usar los símbolos de su religión o firmar un papel diciendo que ya no cree, pero la persona no deja de creer por fuerza de la ley. Una ley como esta está en franca contradicción con el *a priori* material del Derecho, los derechos humanos, pues pretende legislar sobre comportamientos que solo se pueden cambiar con el debido respeto a la racionalidad y la libertad

de los agentes, es decir, por convencimiento o persuasión. Esto es así porque creer es una acción *in foro interno*, el Derecho, la ley, las disposiciones no alcanzan la orden trascendental, solo la orden trascendente, es decir, las acciones del *yo pienso* que son manifestadas al exterior. Una ley como ésta es tan absurda como una ley que prohíba que las personas echen de menos a sus seres queridos, planeen el futuro, se preocupen de cuestiones políticas, sociales o económicas, deseen el bien para sus hijos, estas son acciones *in foro interno*, a pesar de poder cambiarlas, están fuera del alcance del Derecho.

Desafortunadamente, leyes como estas existen. En este caso, la ley estará en franca contradicción con los derechos humanos, es decir, es incompatible con las leyes materiales *a priori* del Derecho, con los derechos humanos, pues pretende disciplinar el comportamiento fuera de su alcance. Las leyes humanas, disposiciones, incompatibles con los derechos humanos además de incoherentes, no están bien fundadas. Deben ser consideradas inválidas en razón de su contradicción con los derechos humanos, sus autores e impositores deben ser juzgados por violación de los tales derechos y, cuando sea posible, los daños deben ser reparados.

Esta no es una evaluación por criterios morales, religiosos, históricos o políticos. Es una evaluación que toma como criterio las leyes materiales *a priori* del Derecho, los derechos humanos, y compara la disposición a ser evaluada con ellas, evalúa su coherencia, su compatibilidad con las premisas asumidas. Si la conclusión es de compatibilidad, es una ley bien fundada. Si la conclusión es de incompatibilidad, es una ley que no está bien fundada y debe ser considerada inválida.

Así, cuando se habla de Derecho, hay que tener en cuenta que las disposiciones solo son posibles en una comunidad de seres humanos, esto tiene como consecuencia una limitación al contenido del Derecho. Es decir, para que el Derecho positivo, las leyes humanas, las

disposiciones, sean coherentes deben tener en cuenta en todo momento las leyes materiales *a priori* del Derecho, los derechos humanos.

En resumen, para que quede claro. Llamo derechos humanos a las leyes materiales *a priori* del Derecho que incluyen las dos condiciones de posibilidad del Derecho, esto es, '*Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en seres libres y racionales*', y '*Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres*', y también, la ley material *a priori* '*Todo derecho solo debe regular comportamientos externos libres.*'

Desafortunadamente, como fenomenólogos, no se puede negar la existencia de Derechos que producen efectos y que son incompatibles con los derechos humanos. Ocurre que los derechos humanos son descripciones del ser del Derecho, son *a priori*, no cambian. No se debe a que las sociedades a veces se estructuren de forma incompatible con los derechos humanos lo que hace que estos se vean afectados. Son las sociedades humanas, las personas, los legisladores, quienes deben tomar los derechos humanos como criterio de evaluación del Derecho positivo. Esta debe ser una decisión libre, al final estamos hablando de sociedades constituidas por seres racionales y libres.

En otras palabras, cualquiera que sea el agrupamiento humano, por más cruel que sea, existe siempre alguna especie, expresa o tácita, de acuerdo. Es como la dialéctica entre el señor y el esclavo presentada por Hegel³³⁵ en el capítulo *Autoconciencia* de la *Fenomenología del Espíritu*. El esclavo solo es esclavo porque se dejó cosificar, se dejó objetificar. Ante la muerte, el esclavo encuentra valentía para romper esa relación de objetificación y percibe que quien lo necesita, es el señor, no el contrario. Pronto, el esclavo ya no es esclavo, simplemente porque su conciencia no es ya una conciencia esclava. Ya está libre, aun cuando su cuerpo esté preso. Ya no es una cosa, es un

³³⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología do Espírito*. Traducción de Paulo Meneses con colaboración de Karl-Helnz. Petrópolis: Vozes, 1992. Pág. 126.

hombre. No se volvió ser humano, ser humano siempre fue, esta es su esencia, no la realizaba, no lo hacía por miedo, sin miedo, es libre.

Aquí no se está confundiendo el Derecho positivo con el Derecho *a priori*. Son esos seres libres los que reunidos “crean” el Derecho positivo, sea por costumbre, por tradición, por acuerdo, por convención o por jurisprudencia. Y no lo crean de manera aleatoria, lo crean según parámetros. El Derecho positivo es la “creación” humana según las leyes esenciales fijadas en el Derecho *a priori*. Ahora, del mismo modo que el Derecho positivo puede desviarse del Derecho *a priori* en cuanto a su forma, disponiendo de manera diferente de la descripción de un estado de cosas necesario, también puede desviarse del Derecho *a priori* en cuanto a su contenido, y simplemente violar los derechos humanos, violar aquel que debería ser su contenido primero, la razón de su existencia, la preservación de la humanidad de los seres humanos, la libertad.

La necesaria intersubjetividad trae una consecuencia más, junto a los derechos, están los deberes. Es deber de todo ser humano, en una relación intersubjetiva, respetar la humanidad de su semejante. No es por una cuestión moral, sino por una cuestión de coherencia, de actuar de manera no contradictoria o incompatible con el Derecho. El Derecho es el mismo para todos, simplemente porque todos son seres racionales y libres. Es decir, los deberes humanos surgen como efecto necesario de una intersubjetividad que es inevitable. En otras palabras, no se trata de una intersubjetividad cualquiera, sino de una intersubjetividad entre seres racionales y libres, pues aquel que está dotado de derechos humanos está en una relación con otro ser que también está dotado de los mismos derechos y, si se quiere ser coherente, debe medir a todos por igual. Además, para que todos tengan sus derechos preservados ninguno puede ejercer su racionalidad y libertad de manera absoluta, es decir, a los derechos humanos de uno le corresponden los deberes humanos del otro, y viceversa.

Si se analiza bien, se puede decir que Reinach estaba muy cerca de esas leyes materiales del Derecho, los derechos humanos, dado que, de una manera o de otra, las mencionó en *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Sin embargo, su interés permaneció en la dimensión formal, solo en las relaciones, como es evidente en la siguiente cita: “*El interés del filósofo no se concentra en el contenido de estas proposiciones, tan familiares para el jurista, sino en su forma rigurosamente a priori.*”³³⁶ Además, el distanciamiento de Husserl le apartó del método fenomenológico y de la idea de esencia como contenido universal de la vivencia. Además de esto, su muerte trágica, aún joven, no le permitió el desarrollo de su teoría fenomenológica.

Por lo tanto, lo que se propone aquí es que tales leyes materiales *a priori* del Derecho son una descripción de la esencia del Derecho, universales y necesarias, y deben ser tomadas como criterio de evaluación del Derecho positivo, como una limitación al contenido de las disposiciones. A esas leyes materiales a priori del Derecho las llamo derechos humanos.

³³⁶ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.49.

VIII.6. Los derechos humanos y el Derecho positivo

Es necesario puntualizar algunas similitudes y particularidades de la relación entre los derechos humanos y el Derecho positivo, principalmente las posibles desviaciones del Derecho positivo en relación a los derechos humanos y las posibles consecuencias de estas desviaciones.

VIII.6.a. La relación entre los derechos humanos y el Derecho positivo

Para aclarar tal relación un ejercicio mental nos puede ayudar. Imaginemos que por alguna razón los seres humanos dejaran de ser libres, su comportamiento pasase a ser totalmente regido por leyes de la causalidad, fuesen determinados por factores externos y, por tanto, no habría lugar para el Derecho positivo. El Derecho positivo ni siquiera existiría, al final, ¿disponer sobre qué? Solo se dispone sobre el comportamiento de seres libres, de seres no determinados.

Además, imaginemos, que por alguna razón, los seres humanos dejaran de ser seres racionales, todos estuviesen sometidos a una esquizofrenia grave, inmersos en un estado totalmente delirante de conciencia, desvinculados de la realidad a su alrededor, incapaces de

relacionarse. Sus comportamientos serían totalmente indeterminados. Tampoco en ese caso, el Derecho positivo tendría lugar.

En ambos casos, el Derecho *a priori* continuaría existiendo, pero el Derecho positivo ni siquiera sería imaginado. En palabras de Mariano Crespo: “*Por su parte, los estados de cosas empíricos ... se nos dan como dependientes de que hay de hecho seres reales concretos. En cambio, los estados de cosas esencialmente necesarios se dan como subsistentes con independencia de que existan objetos para los que valgan.*”³³⁷

Esto se debe a que el Derecho *a priori* y el Derecho positivo tienen dimensiones distintas. El Derecho *a priori* describe el ser, es universal y necesario. Ya el Derecho positivo, varía en el tiempo y en el espacio. La relación de uno para con el otro no es de derivación, deducción o causalidad, sino únicamente de fundamentación, como afirma Reinach³³⁸. Entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo hay una interdependencia de éste con relación a aquél. En este mismo sentido Marta Albert afirma: “*lo a priori podría funcionar respecto de la regla constitutiva como ‘fundamento’, en el sentido de que vendría a explicarnos como tiene lugar la creación de reglas de esta clase.*”³³⁹

El hecho es que por más variadas que sean las formas del Derecho, siempre está fundado en el Derecho *a priori*, tanto en su dimensión formal, como en su dimensión material, los derechos humanos. Así, el Derecho positivo no es solo el Derecho escrito, transformado en leyes, en códigos, en tratados o constituciones. El Derecho positivo puede comprender el Derecho construido a lo largo del tiempo, por la tradición y que lentamente se va consolidando como práctica ordinaria de aquella

³³⁷ CRESPO, Mariano. *¿Derecho a priori vs. Derecho natural? La contribución de Adolf Reinach*. En *Revista Chilena de Derecho*. Vol. 35. nº 595-619 [2008]. P. 597.

³³⁸ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 155.

³³⁹ ALBERT, Marta. *¿Qué es el Derecho? La ontología jurídica de Adolf Reinach*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013. p. 110.

sociedad. Las situaciones fácticas, aunque no están previstas en la ley, muchas veces son reconocidas por las decisiones de los jueces y de los tribunales. Evidentemente, se incluye el conjunto de decisiones del Poder Judicial que legisla sobre el caso concreto y también puede venir a consolidar determinada decisión transformándola en jurisprudencia. Por tanto, aquí se considera el Derecho positivo como algo bastante amplio. Una ampliación del concepto de Reinach, pero totalmente compatible, pues todas esas variaciones caben perfectamente en el concepto de *disposiciones* como actos sociales, es decir, como actos espontáneos, necesitados de manifestación y percepción³⁴⁰.

Sin embargo, los derechos humanos como *a priori* material no implican un contenido específico para la disposición fijada en el Derecho positivo, no se trata de un haga eso o aquello, sino que tienen una función negativa, en el sentido de limitar algunos contenidos del Derecho positivo que son incompatibles con la dimensión material del Derecho *a priori*, con los derechos humanos.

Por tanto, el agente que elabora la disposición debe pensar que lo hace para otro agente también libre, en caso contrario, no sería necesario elaborar una disposición, un Derecho, o un ordenamiento jurídico, o una sentencia. En otras palabras, tanto el legislador, como el juez y, también, el ciudadano de a pie son libres y elaboran disposiciones de seres libres para seres libres.

Por lo tanto, si el Derecho positivo pretende ser coherente con su fundamento, es decir, para que el Derecho esté bien fundado, debe proteger, potenciar y contribuir para realizar de la manera más plena posible los atributos de su fuente. Esa relación de fundamentación entre los derechos humanos y el Derecho positivo permite que el Derecho positivo sea evaluado como bien fundado cuando es compatible con los derechos

³⁴⁰REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p. 40-41.

humanos, o no bien fundado cuando sus disposiciones son desviaciones incompatibles.

VIII.6.b. Desviaciones del Derecho positivo en relación a los derechos humanos, justificables e injustificables, y sus consecuencias

En el apartado anterior ya se trataron posibles desvíos del Derecho positivo con relación a los derechos humanos. Lo que se presenta aquí es algo más detallado.

Primero, no se debe olvidar que los desvíos son algo común en la relación entre el Derecho positivo y el Derecho *a priori*. En este sentido, Reinach admite de manera bastante contundente desvíos de las relaciones *a priori*:

Las relaciones *a priori* no son aquí, en modo alguno, puestas en cuestión. Su validez es, más bien, presupuesta. La función de la disposición es aquí anular las entidades jurídicas que surgen de leyes *a priori* o bien crear por su propia fuerza formaciones jurídicas excluidas *a priori*. Con mucha frecuencia aquel que dispone tendrá motivos para ejercitar tal plenitud de poderes. Separar el ser esencial del deber ser en sí (establecido sobre la base de consideraciones éticas o de oportunidad) no implica que en toda circunstancia el segundo esté conectado con el primero. Sin duda es imposible que el ser *a priori* – considerado como tal – deba al mismo tiempo no ser. Sin embargo, en conjunto de

hechos podría llevar a la negación de las relaciones *a priori* (que deberían realizar) a causa de un tal deber ser.³⁴¹

Sin embargo, las desviaciones no se crean de manera aleatoria, sino que toman como punto de partida las leyes *a priori*. Los seres humanos “crean”³⁴² diversos Derechos, diversos ordenamientos jurídicos, formas de gobierno y sistemas políticos, todos disciplinan sobre la convivencia de los seres humanos con forma y contenido diferentes, pero a partir de las leyes *a priori*.

Así, el Derecho positivo es una *disposición*³⁴³ propuesta y realizada por seres con esta capacidad. No es una regla, en el sentido de imponer una relación de causalidad, sino una *disposición*. Se trata de una proposición no descriptiva, una proposición que prescribe un comportamiento que puede ser observado o no, justamente porque estamos hablando de seres libres.

Por estos motivos, el Derecho positivo puede en razón de la conveniencia y la oportunidad proponer formas diferentes de cumplimiento de una determinada ley *a priori*. La ley *a priori* no cambia, sigue siendo la misma, lo que cambia es el Derecho positivo, las disposiciones. La cuestión es ¿cómo evaluar los desvíos? ¿Hay desvíos justificables y desvíos injustificables?

Por ejemplo, cuando se establece que ‘una promesa realizada por una persona con discapacidad no tiene validez’ esto es un desvío perfectamente justificable. La razón es que la relación *a priori* es que a la promesa le sigue una pretensión y una obligación. Sin embargo, si

³⁴¹ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.130.

³⁴² REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.129.

³⁴³ REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.127.

esto no debe pasar, entonces el Derecho positivo debe disponer de manera contraria. Es decir, justamente porque “*si una promesa es percibida, surge en aquel que promete una obligación y en aquel que la recibe una pretensión*”³⁴⁴, es necesario disponer que la promesa de la persona con discapacidad no tiene validez, pues lo “natural” es que la tenga. Veamos dos ejemplos, uno, si una promesa se la hace a un tercero de buena fe una persona que tiene una enfermedad mental que la convierte en completamente incapaz de comprender su acto, es evidente que esa promesa no tendrá validez, es razonable que ella no produzca efectos; dos, si una promesa la hace un menor de edad que está a días de ser mayor de edad, esta promesa igualmente tampoco será válida. En la primera situación, la invalidez parece perfectamente razonable, pero en la segunda puede haber cierto malestar.

Esto se debe a que lo que justifica el establecimiento de la invalidez de la promesa en ambos casos no es algo meramente formal, la razón no está en la seguridad jurídica, o en la necesidad de previsibilidad de los efectos jurídicos. El fundamento para la limitación en la validez de la promesa está en la dimensión material *a priori* del Derecho, en los derechos humanos. Es en nombre de la protección de los seres humanos, de su integridad física, moral e incluso patrimonial que la no validez de la promesa se fija. También en el caso de la promesa realizada por el menor que está a punto de ser mayor de edad, la razón de tal limitación es la misma, la preservación de su integridad. Sin embargo, permanece la incomodidad, pues es evidente que hay una diferencia.

Tanto la primera promesa como la segunda generan una pretensión y una obligación, pero no son válidas, no es posible exigir su cumplimiento con apoyo del Derecho positivo. En el caso de la primera promesa, tampoco es exigible desde el punto de vista moral. Por otro lado, en el caso de la segunda promesa, sí es exigible desde el punto de vista

³⁴⁴REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Comares, 2010. p.50.

moral. El incómodo y la evidente diferencia entre los dos casos se debe, en el primero, a que la persona, de hecho, necesita de protección, está en una situación de fragilidad, pero en el segundo, no.

Sin embargo, es simplemente imposible prever todas las variables que pueden surgir en el mundo de la vida. Así, el Derecho positivo establece una regla general y, simplemente, fija una fecha a partir de la cual la persona es plenamente capaz, y la promesa hecha antes de esta fecha no tiene validez. Si permanece la incomodidad, hay que reconocer que es de orden moral, no jurídica.

La falta de plenitud es algo que afecta a otras áreas de la vida humana, como explica Husserl:

De relieve hay que poner además la distinción entre expresión *íntegra* y *no-íntegra*. La unidad de lo expresivo y lo expresado en el fenómeno es sin duda la de una cierta correspondencia, pero no es necesario que la capa superior se extienda expresivamente sobre toda la inferior. La expresión es *íntegra* cuando *reproduce en forma de significaciones conceptuales todas las materias y formas sintéticas de la capa inferior*, *no-íntegra*, cuando lo hace solo parcialmente, como cuando en vista de un proceso complejo, digamos la entrada del coche que trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritan en la casa: ¡el coche! ¡los huéspedes! – Como se comprende de suyo, esta distinción de la integridad se cruza con la relativa claridad y distinción.³⁴⁵

³⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1969.p. 301.

Evidentemente, tal falta de plenitud también afecta al Derecho positivo.

Por tanto, el fundamento de un desvío de orden formal está en la preservación de los derechos humanos, o de la esencia material del Derecho *a priori*, es decir, la disposición que establece la capacidad de los agentes jurídicos es meramente formal, pero su justificativa está en la protección del *a priori* material del Derecho, los derechos humanos. Lo que está siendo propuesto es que entre el *a priori* material y el *a priori* formal hay una jerarquía. El *a priori* material es superior al *a priori* formal. Por tanto, las disposiciones formales del Derecho deben estar al servicio de la preservación de los derechos humanos.

De ahí otra evidencia, a pesar de que la relación entre el Derecho positivo y el Derecho *a priori* es de fundamentación, eso no quiere decir que es una relación de derivación o de deducción, pues si así fuese los desvíos no serían posibles. Esta es una diferencia más entre el Derecho *a priori* y el Derecho natural.

Otra cuestión intrigante es si el desvío no es en la dimensión formal, sino dentro de la dimensión material. Y, ¿si el Derecho positivo dispone algo francamente incompatible con los derechos humanos?

Veamos ejemplos, primero, la tribu Igbo³⁴⁶ como ritual de pasaje para la vida adulta mete a sus jóvenes separados durante una semana en ambientes diferentes para aprender lecciones sobre la vida y su cultura. Esto no causa daño físico o psíquico, puede ser un poco tedioso estar detenido una semana sin tener mucho que hacer, pero aparte de eso, no existe ningún daño mayor. Segundo, en África Central y en países del Oriente Medio, es común que a las niñas les mutilen la vagina y se la cosan corriendo el riesgo de contraer infecciones que pueden llevar a la muerte,

³⁴⁶ *Coming-of-age rituals in many faiths and countries.* En <http://www.religioustolerance.org/wicpuber.htm>

puede ser causa de cistitis, infertilidad y complicaciones en los partos, sin hablar del trauma psicológico y en el inmenso dolor. Tal ritual solo trae daños, algunos permanentes, y ningún beneficio³⁴⁷.

En los dos casos son costumbres, tal vez escritos o no. En el primer caso, el de la tribu Igbo, es perfectamente tolerable el ritual practicado, simplemente porque éste no causa ningún daño mayor o permanente. Sin embargo, en el caso de la mutilación genital femenina, los daños son múltiples y permanentes, no trae ningún beneficio. Además, la condición de ser humano de la niña, su esencia, su racionalidad y libertad son violadas, el derecho de decisión sobre su propio cuerpo se lo quitan, pese a que no pueda ser expresado en aquel momento debido a su edad, ella lo tiene en potencia, hace parte de su esencia. Estas son razones suficientes para considerar tal ritual incompatible con la esencia del Derecho, con los derechos humanos.

En este último caso, hay fundamento para considerar tal práctica en franca contradicción con los derechos humanos, debiendo ser prohibida, tomadas medidas para que no se practique más, además de punir a sus agentes.

Se puede argumentar que tal ritual está también protegido por los derechos humanos dado que es una construcción intersubjetiva y la cultura y las prácticas religiosas deben ser preservadas. Sí, deben preservarse, pero solo en la medida en que no sean incompatibles con la primera condición de posibilidad del Derecho. Lo que ocurre es que las dos condiciones de posibilidad del Derecho deben convivir armónicamente, no se puede anular una en favor de la otra. Lo que es posible es postergar una en favor de la otra, jamás anularla. Algo muy semejante a la manera de juzgar propuesta por Scheler³⁴⁸ en la Ética.

³⁴⁷ World Health Organization, Fact sheet nº 241, February 2014.

³⁴⁸ SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001. p.127.

Por lo tanto, en caso de desviaciones injustificables, no solo deben ser consideradas prohibidas, sino que además sus agentes deben ser punidos.

Continuando sobre la relación entre los derechos humanos y el Derecho positivo, ¿qué ocurre cuando los derechos humanos son reconocidos por el Derecho positivo? ¿qué ocurre cuando los derechos humanos se transforman en leyes? La esencia material del Derecho *a priori* no tiene forma de disposición, no prescribe un comportamiento, al contrario, describe un estado de cosas. Todo Derecho dispone sobre el comportamiento libre y externo de seres racionales y libres en relación intersubjetiva. Esta es una proposición descriptiva. Simplemente es así y no puede ser de otra manera. Ya, las proposiciones del Derecho positivo son disposiciones que prescriben un determinado estado de cosas, pretenden disciplinar comportamientos. Cuando los derechos humanos son transformados en leyes, asumen la forma de disposiciones, pasan a prescribir comportamientos y esta es una razón más por la cual su contenido puede variar.

Los derechos humanos transformados en leyes se convierten en disposiciones del Derecho positivo, por eso pueden ser ampliados o disminuidos dependiendo de las circunstancias. En una sociedad desarrollada, con alta calidad de vida, amplia infraestructura disponible, pleno empleo, es posible ampliar el espectro de los derechos humanos positivos e incluir no solo aquellas disposiciones que protegen su supervivencia como seres racionales y libres, sino ampliarlo en el sentido de garantizar una calidad de vida cada vez mejor, por ejemplo, garantizar el derecho al ocio, el acceso a la cultura y al arte. Por otro lado, en un momento de escasez, de crisis, de guerra, es natural que la gama de derechos humanos positivos se estreche y quede limitada al mínimo necesario para la supervivencia de seres libres, las personas deben tener *igualmente* acceso al agua, comida, abrigo, servicio y tratamiento médico.

Un ejemplo más concreto puede ayudar. Imaginemos un momento de guerra cuando no hay comida suficiente para todas las personas. A la luz de los derechos humanos, es perfectamente aceptable que se racione la comida y que cada persona o familia solo pueda tomar lo suficiente para su supervivencia. Sin embargo, no es aceptable que en un momento de desarrollo económico los productores de comida racionen la comida que envían al mercado solo para lograr una subida de los precios.

Así, lo que queda claro es que los derechos humanos son los mismos, pero cuando se toman como criterio de evaluación del Derecho positivo pueden producir resultados diferentes, pues no se apartan de la realidad, sino que esta los completa. Lo que es flexible no son los derechos humanos, sino la manera en cómo se pueden realizar.

Hay aún un segundo razonamiento posible que puede justificar la imposición de límites al pleno ejercicio de la racionalidad y de la libertad. Así como es de la naturaleza del Derecho disponer sobre el comportamiento de los seres racionales y libres, también es de la esencia del Derecho disponer sobre los *comportamientos intersubjetivos*.

Y, dado que el Derecho positivo solo debe disponer sobre comportamientos intersubjetivos de seres racionales y libres en acto o en potencia, su finalidad debe ser armonizar la convivencia entre estos seres. Es decir, es de la esencia del Derecho disponer sobre el ejercicio de libertades y racionalidades que conviven. Al final, el Derecho *a priori* solo encuentra ocasión de manifestarse en el mundo de la vida cuando hay por lo menos dos personas conviviendo. Entonces, cada uno de los individuos pasa a ejercer su libertad de forma limitada.

En este sentido, se justifica el encarcelamiento de una persona declarada culpable mediante el debido proceso. Esta persona pone en riesgo la libertad de las otras personas, la integridad física o psíquica de los demás. Ella sigue siendo libre en esencia, pero su libertad, que nunca fue absoluta, sufre una limitación más en nombre de la preservación de los demás seres humanos.

Para que quede claro, hay desvíos en el Derecho positivo que son justificables, son aquellos que preservan la humanidad de los seres humanos o la intersubjetividad entre seres racionales y libres. El desvío injustificado de los derechos humanos es, por tanto, razón suficiente para la intervención humanitaria y el fundamento para acciones en nombre de su preservación y manutención. Intervención esta que no debe tener por finalidad la sustitución de un mandato por otro, o la imposición de una forma de vida o cultura, sino tan solo el restablecimiento de la humanidad de los seres humanos que allí viven, la preservación de una comunidad de seres libres, una sociedad fruto del acuerdo de los individuos que la componen.

En conclusión, el Derecho *a priori*, incluyendo los derechos humanos, es un fundamento del Derecho positivo desde un punto de vista ontológico y gnoseológico. Simplemente no es posible el ser del Derecho o su conocimiento sin tomar como referencias el Derecho *a priori*. Además, desde un punto de vista práctico, es decir, considerando la aplicación del Derecho, el Derecho *a priori* y los derechos humanos deben ser tomados como fundamento, como criterio de evaluación del Derecho positivo. No por razones morales, religiosas o políticas, sino por una razón lógica, por coherencia, para que el Derecho positivo sea un derecho bien fundado no solo en su forma, sino también en su contenido.

VIII.7. Derechos humanos, más allá del Derecho Natural

Una vez evidenciado que existen leyes materiales *a priori* del Derecho, analicemos la posibilidad de considerar la teoría de Reinach como una versión del Derecho Natural. A continuación se presentan las consideraciones de James DuBois, Marta Albert, Mariano Crespo, John Crosby y Josef Seifert.

DuBois, en *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law*, describe tres dificultades derivadas de un abordaje no natural y no moral del Derecho. En sus palabras:

Sin embargo, la afirmación de Reinach de que la naturaleza de las instituciones legales como promesa y propiedad puede ser captada a través de intuiciones, sin hacer referencia a la naturaleza humana y a la moral, dan lugar al menos a tres dificultades:

1. Un enfoque amoral de las instituciones jurídicas como la propiedad no permite contestar a preguntas legales muy básicas de una manera digna de confianza.
2. Existe la posibilidad de que una "ley a priori" podría ser injusta, sin embargo, necesariamente y evidentemente cierta.
3. Algunas de sus ideas "evidentes" son verdades metafísicas controvertidas.³⁴⁹ [Traducción propia]

³⁴⁹ DUBOIS, J.M. *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law*. En *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Springer, 2002. p.341. [Nevertheless, Reinach's claim that the nature of legal institutions such as promising and property can be grasped through insight, without reference to human nature and morality, give rise to at

Sobre la primera dificultad, hay que considerar que el Derecho *a priori* describe el ser del Derecho, sus relaciones y contenidos. En cambio, las disposiciones prescriben comportamientos que pueden confirmar estas relaciones o desviarse de ellas. Las razones de las desviaciones pueden ser morales, religiosas, políticas etc. Hasta Reinach³⁵⁰ lo admite.

En el caso de la propiedad, Reinach presenta el origen de la propiedad primera, veamos: “*alguien produce (schaffen) una cosa a partir de materiales que nunca han pertenecido a nadie. Aquí parece evidente que la cosa desde sus inicios pertenece a la persona que lo produjo.*”³⁵¹ No hay aquí la intención de rebatir a todas las posibles controversias acerca de la propiedad. Esto es tarea del Derecho positivo, no del Derecho *a priori*. Las diferentes situaciones del mundo de la vida y las diversas soluciones creadas por el Derecho positivo, incluyendo las desviaciones, son incontables. Simplemente no es posible encontrar una ley *a priori* acerca de la propiedad que resuelva cada uno de los problemas.

La segunda dificultad es la posibilidad de que la ley *a priori* sea injusta. No obstante, esto simplemente no es posible. El Derecho *a priori* es parte de la dimensión del ser, no del deber ser. Solo describe relaciones que son así y no pueden ser de otro modo. Hay que considerar que son cosas diferentes la ley *a priori* y la consecuencia de la ley *a priori*, es decir, su aplicación en el mundo de la vida.

least three difficulties: 1. An amoral approach to legal institutions such as property does not permit us to answer even very basic questions in a trustworthy manner. 2. The possibility exists that an “a priori law” could be unjust, yet necessarily and self-evidently true. 3. Some of his “self-evident” insights are controversial metaphysical truths.]

³⁵⁰ REINACH, A. *The Apriori Foundations of the Civil Law*. En Aletheia, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p. 55.

³⁵¹ REINACH, A. *The Apriori Foundations of the Civil Law*. En Aletheia, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p. 73. [someone produces (schaffen) a thing out of materials which have never belonged to anyone. Here it seems quite obvious that the thing from its very beginning belongs to the one who produced it.]

DuBois ofrece un ejemplo que en resumen es que dos agricultores vecinos cultivan alimentos y, por alguna razón, el primero tiene una buena cosecha, pero en la plantación del segundo simplemente no resiste nada y se muere de hambre. ¿El segundo agricultor puede tomar la comida del primero sin que esto sea considerado robo? Considerada la ley *a priori* de Reinach, el acto del segundo agricultor es un robo. Y, de hecho, lo es. Si el segundo agricultor toma un bien que es de propiedad del primero sin autorización, esto es robo. Sin embargo, otra cosa es condenarlo por esto o no. Son dos cosas diferentes. La evaluación que la ley *a priori* de Reinach permite es solamente verificar si el acto está o no de acuerdo con la ley *a priori*. Es una evaluación de coherencia.

Además, en la presente tesis se presenta la idea de que, al lado de las leyes formales *a priori* del Derecho elaboradas por Reinach, hay que considerar las leyes materiales *a priori* del Derecho, para que se produzca y se aplique el Derecho positivo de manera coherente y compatible con el Derecho *a priori*. En el ejemplo de DuBois, un *a priori* formal está en conflicto con un *a priori* material, es decir, la descripción de la propiedad está en conflicto con la primera condición de posibilidad del Derecho, una ley material *a priori*, un derecho humano. Y, si hay un conflicto entre un *a priori* formal y otro material, entonces el segundo debe ser preferido y el primero postergado. La razón es simple: sin seres racionales y libres no hay Derecho, no hay sociedad, no hay propiedad a ser protegida. Así, si hay un conflicto entre la existencia de un ser humano y la propiedad, el ser humano debe ser preferido y la propiedad postergada. La propiedad sigue existiendo y siendo importante, pero su protección es postergada. Es posible argumentar que es solamente la vida de un ser humano y que esto no pone en riesgo la humanidad. Sin embargo, esto no es un argumento coherente, pues lo que es verdad para todos también debe ser verdad para uno.

Otro ejemplo puede ayudarnos. Si toda la humanidad estuviese frente al riesgo de desaparecer, por ejemplo, en razón de un virus letal sin cura. Si un laboratorio encontrase la cura, una vacuna o un

medicamento, entonces su propiedad debería ser postergada y todos los laboratorios deberían ser autorizados a producir la vacuna o el medicamento. Después de que la humanidad estuviese segura, entonces podría pensarse en una recompensa para el laboratorio que encontró la cura. Evidentemente, es posible pensar en otras soluciones para el problema, pero toda solución que prefiere la propiedad y posterga la humanidad es incoherente.

La tercera dificultad presentada por DuBois es que algunas ideas evidentes son controversias y dependientes de suposiciones acerca de verdades metafísicas. Reinach recuerda que aunque algunas verdades no sean aceptadas o comprendidas, esto no cambia el hecho de que sean verdades, de que sean universales y necesarias. Al final, nadie puede librarse de asunciones metafísicas. Incluso las ciencias naturales toman como criterio de verdad el principio de la verificación que es un principio metafísico. Sucede lo mismo con el materialista que parte de una suposición ontológica, es decir, metafísica, de que 'todo es materia', sin ninguna evidencia empírica para su afirmación. Eso sería un problema, entonces, para todas las corrientes de la Filosofía incluyendo la Filosofía del Derecho, como ya se presentó en el Capítulos de los Fundamentos Metafísicos.

Así, un abordaje amoral del Derecho no solo es posible, sino que además no impide una aplicación coherente del Derecho positivo.

Albert³⁵², en *Natural Law and the Phenomenological Given*, reconoce que hay dos dificultades para considerar a Reinach un *iusnaturalista*, primero, la falta de significado normativo de sus leyes *a priori*; y, segundo, el hecho de que el *a priori* no deriva de ninguna manera de la naturaleza humana. Sin embargo, Albert insiste que la Teoría *a priori* del Derecho de Reinach puede ser considerada como parte de la tradición del Derecho Natural. Las razones presentadas son básicamente tres:

³⁵² ALBERT, Marta. *Natural Law and the Phenomenological Given*. En *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 22. (Dordrecht: Springer, 2013). p.107-121.

1. En primer lugar, ambos son teorías meta-empíricas.
2. En segundo lugar, en la esfera del ser se puede encontrar una necesidad, un tener-que-ser-así; por lo tanto, *ser* y *debe ser* no están disociados, sino unidos por interconexiones *a priori* que pueden descubrirse con el método fenomenológico.
3. En tercer lugar, el contenido material de lo que es bueno y malo no es una cuestión de gusto, ni de acuerdo.³⁵³ [Traducción propia]

Albert cree posible considerar la Teoría de Reinach como una teoría *iusnaturalista* atípica. Su hipótesis es: “*la búsqueda de lo fenomenológico en el ámbito de la ley solo es posible si adoptamos una idea de la ley en cuanto a la tradición del derecho natural.*”³⁵⁴

El hecho de que la Teoría de Reinach sea meta-empírica no lo coloca necesariamente en el ámbito del *iusnaturalismo*. Es verdad que todas las teorías *iusnaturalistas* son meta-empíricas. No obstante, también teorías del Positivismo Jurídico parten de asunciones sin ninguna evidencia empírica. Es lo que se puede decir, por ejemplo, de la norma hipotética fundamental de Kelsen³⁵⁵, del velo de la ignorancia de Rawls³⁵⁶,

³⁵³ ALBERT, Marta. *Natural Law and the Phenomenological Given*. En *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 22. (Dordrecht: Springer, 2013). p. 109. [1. First of all, both are meta-empirical theories. 2. Secondly, in the sphere of being we can find a necessity, a have-to-be-like-that; therefore, *is* and *ought* are not dissociated but linked by apriori interconnections that can be discovered by the phenomenological method. 3. Thirdly, the material content of what is right and wrong is not a matter of taste, nor of agreement. (...)]

³⁵⁴ ALBERT, Marta. *Natural Law and the Phenomenological Given*. En *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 22. (Dordrecht: Springer, 2013). p. 110. [the search for the phenomenological given in the sphere of law is only possible if we adopt an idea of law in terms of natural law tradition.]

³⁵⁵ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito: introdução à problemática científica do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

de la situación ideal de habla de Habermas³⁵⁷, o de la teoría de la equidad de Dworkin³⁵⁸. Todas estas son teorías no *iusnaturalistas* que parten de alguna especie de situación ideal o de hipótesis primeras, y en todos los casos no hay ninguna evidencia empírica para estas asunciones. En verdad son puntos de partida para la aplicación de un método. Algo semejante a lo que hace la Fenomenología, con una ventaja, la Fenomenología no propone una hipótesis o una asunción, al contrario, la Fenomenología propone solamente una actitud. Es la actitud fenomenológica, la *epoché*, el punto de partida. No hay que tomar como posible o evidente una asunción, en verdad esto es algo opuesto a la actitud fenomenológica.

Así, diferente de esas corrientes de la Filosofía del Derecho, la Fenomenología no pretende partir de verdades autoevidentes y de ellas deducir las leyes o principios jurídicos. El método fenomenológico es exactamente lo contrario. Es decir, en cuanto las corrientes *iusnaturalistas* parten de asunciones meta-empíricas y de ellas deducen leyes y principios; la Fenomenología parte del fenómeno, de la observación del objeto, de lo dado, del mundo de la vida, sin ninguna asunción. La diferencia es que la Fenomenología, gracias a su método, puede llegar adonde las teorías del Positivismo Jurídico no llegan, a las esencias. Puede parecer algo sin relevancia, pero hay que establecer la diferencia, las doctrinas *iusnaturalistas* parten de verdades meta-empíricas, universales y necesarias, la Fenomenología parte del mundo vivido y llega a verdades meta-empíricas, universales y necesarias, las esencias.

De ahí, sigue otra gran diferencia, el razonamiento en las teorías *iusnaturalistas* es deductivo en cuanto que en la Fenomenología es

³⁵⁶ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Belknap Press, 1971. Y, *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge (MA): Belknap Press, 2001.

³⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *On the Pragmatics of Social Interaction*. B. Fultner (trans.) Cambridge (MA): MIT Press, 2001.

³⁵⁸ DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

fenomenológico, es decir, es de profundización hasta la esencia gracias al método de reducción eidética. Por lo tanto, esto marca una relación diferente entre la dimensión universal y necesaria y la dimensión mundana del Derecho, es decir, entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo. La relación no es de derivación, pues el raciocinio no es deductivo, sino de fundamentación. El Derecho *a priori* es el fundamento ontológico y epistemológico del Derecho positivo. Además, debe ser tomado como criterio de evaluación del Derecho positivo cuando de su aplicación. Así, para que el Derecho *a priori* sea aplicado al Derecho positivo es necesario primero que el juez, abogado o ciudadano elija esta opción, la opción de la coherencia y así tome el Derecho *a priori* como criterio.

Es posible, por lo tanto, que el Derecho positivo tenga una vida totalmente independiente del Derecho *a priori*, es posible que el Derecho positivo y sus operadores sean ignorantes en relación a las verdades del Derecho *a priori*. Es posible que los agentes del Derecho no conozcan las leyes *a priori* del Derecho, solamente las intuyan en su práctica. Esto se debe a que no hay una relación de derivación, de deducción o de causalidad. Son dos esferas totalmente independientes, la esfera del *a priori*, la esfera del ser, frente a la esfera del mundo, la esfera del deber ser.

Además, hay que tener mucho cuidado con el uso de la palabra 'fundamentación'. Tanto el *iusnaturalismo* como el *apriorismo* usan esta palabra, pero, para el *iusnaturalismo*, 'fundamentación' implica deducción, dependencia o derivación; y, para el *apriorismo*, la 'fundamentación' describe una relación que puede darse o no. Es decir, el *iusnaturalismo* pone el Derecho Natural y Derecho positivo en la misma dimensión, la dimensión del deber ser. Por otro lado, la Teoría *A priori* del Derecho fija la diferencia entre las dos dimensiones, la dimensión del ser, del Derecho *a priori*, y la dimensión del deber ser, del Derecho positivo. En otras palabras, para el *iusnaturalismo* la relación entre el Derecho Natural y el Derecho positivo es necesaria, pero para el *apriorismo* esta relación

puede darse o no. De este modo se rebate la segunda afirmación de Albert en favor del *iusnaturalismo*.

La tercera afirmación es que el contenido de lo que es bueno y malo no es una cuestión de gusto o de acuerdo. Es una afirmación un tanto semejante a la afirmación de DuBois, ya analizada anteriormente. El Derecho *a priori* no puede ser evaluado como bueno o malo. Es de la dimensión del ser y simplemente es una descripción de una relación. Es como decir que la sentencia 'el cielo es azul' es justa o injusta. No tiene ningún sentido. No se puede aplicar tal categoría al Derecho *a priori*. Ahora bien, evidentemente, la aplicación del Derecho *a priori* en el mundo de la vida, tomándolo como criterio de juzgamiento para las acciones, trae consecuencias en la dimensión práctica. Decir que 'de una promesa deriva una obligación y una pretensión' no es bueno o malo. Además, si esta descripción fuera tomada como criterio y aplicada al mundo de la vida puede generar consecuencias buenas o malas, justas o injustas, deseables o no. Como ya se ha expuesto en el apartado 'Desviaciones del Derecho positivo en relación a los derechos humanos, justificables e injustificables, y sus consecuencias' en el ejemplo del incapaz que hace una promesa.

Es verdad que el contenido del Derecho *a priori* no depende del gusto o de acuerdos, pero esto tampoco es suficiente para ponerlo entre las corrientes del Derecho Natural. Sería, pues, como asumir una clasificación muy sencilla del Derecho, esto es: toda teoría que admite un contenido universal y necesario es *iusnaturalista*, y la que admite un contenido variable es *iuspositivista*. La Teoría *A priori* del Derecho no puede ser clasificada de esta manera ya que admite los dos al mismo tiempo, un contenido *apriorístico*, universal y necesario, al lado de un contenido contingente y variable. Los dos van uno al lado del otro, no hay necesariamente una jerarquía. La jerarquía solamente pasa a existir si se quiere ser coherente y, entonces, se toma el Derecho *a priori* como, además de fundamento, como criterio de evaluación del Derecho positivo.

Crespo, en *¿Derecho A priori vs. Derecho Natural? La contribución de Adolf Reinach*, argumenta que “La teoría a priori del derecho desarrollada por Reinach constituiría otro modo de poner de manifiesto la objetividad de ciertos elementos subyacentes al derecho positivo.”³⁵⁹ Sí, es verdad, éste es un argumento difícil de rechazar, pues es enteramente compatible con el método fenomenológico y el propio Reinach reconoce la existencia de conexiones jurídicas independientes del Derecho positivo. Sin embargo, la pregunta que se hace es ¿esto es suficiente para poner el Derecho a priori entre las doctrinas del Derecho Natural? Lo que se defiende aquí es que el Derecho a priori no es incompatible con el Derecho Natural, y que tampoco es incompatible con el Derecho positivo. El Derecho a priori está más allá de los dos, pues logra conciliar las dos corrientes, permite la convivencia de los dos Derechos cada uno en su dimensión, pudiendo relacionarse o no. Lo que ocurre es que el Derecho positivo sí está fundado en el Derecho a priori, pero únicamente desde un punto de vista ontológico y epistemológico. No obstante, desde un punto de vista práctico, la relación no es necesariamente de fundamentación, esta relación puede darse o no dependiendo del agente del Derecho. Así, el llamado operador del Derecho puede preocuparse de ser coherente y tomar el Derecho a priori como referencia, o puede oponerse a él, o puede ignorarlo completamente. No se pueden confundir estas esferas, es evidente que, para comprender mejor lo que es la promesa, el Derecho a priori cumple un papel fundamental, en verdad solamente puede ser pensada con las características descritas por Reinach, pero esto no implica tomar el Derecho a priori como criterio de evaluación del Derecho positivo.

Esto es especialmente importante cuando hablamos de la propuesta de la presente tesis: considerar las leyes materiales a priori del Derecho, es decir, los derechos humanos como criterio de evaluación de las disposiciones. Aquellos solamente pueden ser comprendidos como

³⁵⁹ CRESPO, Mariano. *¿Derecho A priori vs. Derecho Natural? La contribución de Adolf Reinach*. En *Revista Chilena de Derecho*, vol. 35 N° 3, pp. 595-619 [2008]. Pág. 598.

límites a éstas. Siendo así, pueden ser o no tomados como criterio, y es perfectamente posible una ley que sea totalmente incompatible con los derechos humanos. Dos ejemplos muy comunes, desafortunadamente, son, por un lado, el financiamiento privado de las campañas políticas y por el otro, los intereses bancarios abusivos. Cuando el Derecho positivo permite el financiamiento privado de las campañas políticas permite que las empresas donen dinero para los políticos. Estos, como necesitan del dinero para ser elegidos, en vez de representar a los electores, a los ciudadanos, a las personas, pasan a representar a las empresas, es decir, en vez de trabajar en nombre de las personas, protegiendo sus derechos, trabajan en nombre de las empresas, defendiendo sus intereses. Por lo tanto, un sistema que fue creado para representar a las personas empieza a representar a las empresas. Los políticos no son elegidos de hecho, sino que son seleccionados por las empresas. Como reconoció Roosevelt en su famosa afirmación *"Presidents are selected, not elected."* Por lo tanto, cuando el Derecho positivo permite el financiamiento privado de la campaña está protegiendo a las empresas, no a las personas, no a los seres humanos, su fuente y origen, siendo, por lo tanto, incompatible con los derechos humanos. Al final, todo Derecho tiene su origen en seres racionales y libres y a los que debe proteger.

Lo mismo sucede con los intereses bancarios abusivos. Es semejante a la cuestión de la propiedad. Cuando alguien hace algo por otra persona, le presta un servicio, que no sea por caridad, es evidente que tiene la expectativa de recibir una recompensa, un pago. La persona que presta un servicio también tiene que comer, vestirse, pagar cuentas. Lo mismo pasa con las empresas y los bancos, también tienen empleados y el servicio tiene un coste de personal y de material. Por lo tanto, es natural que se genere una expectativa de pago. Lo que no es admisible es que este pago sea abusivo. El pago debe únicamente cubrir los costes. El interés abusivo, mucho mayor que el coste del servicio, es perjudicial a las personas y a la sociedad, pues permite la transferencia de renta de quien trabaja y produce para quien vive de la usura. Por lo tanto, el Derecho

positivo que permite y protege estas prácticas es incoherente con los derechos humanos.

Crosby³⁶⁰, en *Adolf Reinach's Discovery of the Social Acts*, propone un paralelismo entre dos distinciones, la primera, fijada por Reinach, entre la esfera *a priori* y la esfera de la ley natural moral y, la segunda, fijada por Husserl, entre la esfera más alta de la lógica que trata de la verdad, la falsedad y validez y la esfera más baja que trata de leyes de constitución de unidades de significado y especialmente de juicios o declaraciones. Según Crosby, Husserl demuestra que existen leyes que son estrictamente *a priori* y distintas de las reglas variables de una gramática. Así, los juicios pueden ser considerados en las dos esferas de la lógica. En la esfera más alta, se pregunta sobre la verdad o falsedad de los juicios o las condiciones formales de verdad o los principios lógicos de no contradicción o tercero excluido. En la esfera más baja, se investiga el tipo de relación que el juicio debe tener o si todos los juicios deben tener un predicado. Ahora bien, se sigue parafraseando a Crosby, es posible considerar la promesa en dos diferentes aspectos. Se puede considerar los juicios como un problema de justicia como lo hace la ley natural, o se puede preguntar por cuestiones anteriores a cuestiones de justicia como lo hace Reinach.

Sin embargo, Crosby defiende una interconexión entre la idea de *a priori* de Reinach y la Ley Natural ya que “*La esfera a priori de Reinach se convierte en temática en consideraciones de justicia, incluso si uno tiene que ir más allá de ella con el fin de llegar a una decisión en cuanto a lo que es justo.*”³⁶¹ [Traducción propia] Crosby continúa sus consideraciones sobre la relación entre el Derecho Natural y el Derecho *A priori* con una pregunta: “*¿Es la esfera a priori del Derecho de Reinach tan*

³⁶⁰ CROSBY, J. *Adolf Reinach's Discovery of the Social Acts*. En *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p.143-194, p. 177.

³⁶¹ CROSBY, J. *Adolf Reinach's Discovery of the Social Acts*. En *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p. 178. [Reinach's apriori sphere becomes thematic in considerations of justice, even if one has to go beyond it in order to reach a decision as to what is just.]

*carente de importancia normativa para la ley positiva como él dice (p.135)?*³⁶²[Traducción propia]

Primero es importante destacar que, en este texto, Crosby no se posiciona sobre la clasificación de la teoría del Derecho *a priori* de Reinach. Lo deja en abierto para una investigación futura. Además, parece apuntar en el sentido de considerar a Reinach un *iusnaturalista*.

Ahora bien, el paralelismo propuesto por Crosby puede ayudar a aclarar la idea ya descrita en el apartado VIII.5 titulado ‘El *a priori* del Derecho’. Allí, se hace la distinción entre la dimensión noética y la dimensión noemática, considerando a la primera como la dimensión formal donde se investiga la estructura de los actos de conciencia o de los estados de cosas y actos sociales, y la segunda como la dimensión material donde se investiga el contenido de estos actos. Así, adaptando la distinción propuesta por Crosby, habría una correspondencia de un lado entre la dimensión formal, la esfera más alta de la lógica y la esfera *a priori*, y de otro lado, entre la dimensión material, la esfera más baja de la lógica y la esfera de la ley natural. La primera, únicamente trataría de la estructura o de las relaciones y la segunda, de sus contenidos, es decir, la primera correspondería al Derecho *a priori* propuesto por Reinach, y la segunda a las leyes materiales *a priori* del Derecho, a los derechos humanos conforme se proponen en esta tesis.

Una observación más, así mismo el Derecho *a priori* no debería ser considerado Derecho Natural, pues una cosa es el ser y otra cosa son las posibles consecuencias de la toma del Derecho *a priori* como criterio de evaluación del Derecho positivo.

Seifert³⁶³, en *Is Reinach “Apriorische Rechtlehre” more important for Positive Law than Reinach himself thinks?*, tampoco se

³⁶² CROSBY, J. *Adolf Reinach’s Discovery of the Social Acts*. En *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p. 178. [Is Reinach’s apriori sphere of rights really so lacking in normative importance for the positive law as he claims (p.135)?]

posiciona definitivamente acerca de la clasificación de Reinach. Primero, hace una excelente exposición del pensamiento del filósofo, después, recuerda las distinciones presentadas por Hildebrand entre categorías de derecho y valor, entre los Derechos Naturales y el Derecho *a priori*. Así, de acuerdo con Hildebrand, afirma que los derechos *a priori* pueden soportar valores siendo posible, por lo tanto, pensar “que “los derechos naturales”, los cuales están vinculados a la esencia y dignidad de la persona humana y su vocación, se relacionan siempre a valores y, en parte, fundados en ellos, en cuanto al derecho *a priori* procede más de una estructura inmanente de ciertos actos que de los valores.”³⁶⁴[Traducción propia] Sin embargo, más adelante, Seifert advierte que no está de acuerdo con la idea de que los derechos *a priori* son totalmente carentes de carácter de juzgamiento de la ley positiva.

En *Is the right to life or is another right the most fundamental Human Right – the “Urgrundrecht”?: Human Dignity, Moral Obligations, Natural Rights, and Positive Law*, Seifert³⁶⁵ defiende la idea de que los derechos humanos están fundados en la dignidad humana y el derecho a la vida es un derecho absoluto. Aquí, Seifert se posiciona a favor de la tradición *iusnaturalista*. Y, en este mismo sentido, afirma que todos los demás derechos humanos presuponen necesariamente la vida humana. Solo que esto no implica que el derecho a la vida sea este derecho fundamental, es un presupuesto, pero no el *Urgrundrecht*. El derecho a la

³⁶³ SEIFERT, J. *Is Reinach “Apriorische Rechtlehre” more important for Positive Law than Reinach himself thinks?* En *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p. 197.

³⁶⁴ SEIFERT, J. *Is Reinach “Apriorische Rechtlehre” more important for Positive Law than Reinach himself thinks?* En *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p.229. [that “natural rights” which are linked to the essence and dignity of the human person and his vocation, are always related to values and partly founded in them, while apriori law proceeds more from the immanent structure of certain acts than from values.]

³⁶⁵ SEIFERT, J. *Is the right to life or is another right the most fundamental Human Right – the “Urgrundrecht”?: Human Dignity, Moral Obligations, Natural Rights, and Positive Law*. Disponible en Academia.edu https://www.academia.edu/6152699/Is_the_Right_to_Life_or_is_another_right_the_most_basic_human_right_the_Urgrundrecht_H

libertad de conciencia y a la libertad de creencia, es el mayor de los derechos humanos, pues protege el bien más elevado. Aunque, esto no es de ningún modo incompatible con la idea que se defiende en esta tesis. Solo hay que destacar que los caminos son diferentes, sin embargo, se encuentran en el mismo punto, a saber: la necesidad de presuponer como condición de posibilidad del Derecho, un ser racional y libre.

En realidad, para las Teorías *iusnaturalistas*, el Derecho positivo es una deducción del Derecho Natural, o un reflejo de valores morales y su jerarquía. De ahí, la relación entre el Derecho Natural y el Derecho positivo ser de derivación, de causalidad. Por otro lado, el Derecho *a priori* no es en sí un criterio, es una descripción, una descripción de esencia, por esta razón es universal y necesario. Es únicamente una descripción del ser del Derecho, de sus leyes formales y materiales *a priori*. El Derecho *a priori* en sí no tiene valor, sin embargo, puede soportar valor. Son cosas diferentes. Son los seres racionales y libres quienes donan valor y los objetos lo soportan. No en el sentido de que las personas arbitran el valor de las cosas, no. Cada cosa tiene en sí una capacidad de soportar valor y los criterios para describir tal capacidad los expresa de manera excelente Scheler, como ya se ha mencionado en el Capítulos sobre los Fundamentos Prácticos.

Veamos si se puede ser más claro, el principio de la no contradicción es un principio lógico que en sí no tiene ningún valor. Es solo una descripción del ser, o una regla del pensar, en sí mismo no tiene valor. Sin embargo, cuando este principio se toma como criterio de evaluación, por ejemplo, de una teoría acerca del Derecho, entonces pasa a soportar un valor, pues se aplica al mundo de la vida. Esto es debido a que no es necesario que las diferentes teorías sean coherentes o respeten el principio de la no contradicción. Las teorías pueden desviarse del principio de la no contradicción sin ninguna vergüenza. Sin embargo, si se quiere construir una buena teoría, es necesario que esta sea coherente. Y así, la coherencia o la no contradicción pasa a tener un valor. No solo por ser un conocimiento y soportar el valor de la verdad, sino porque se toma como un

criterio para evaluar los objetos y relaciones del mundo de la vida. Son las personas quienes deciden tomar el principio de la no contradicción como criterio y así le donan un valor que el principio es capaz de soportar.

Sucede lo mismo con el Derecho *a priori*. Éste es una descripción de un estado de cosas que es-así-y-no-puede-ser-de-otra-manera. En sí mismo no tiene valor. Sin embargo, cuando se toma como criterio para evaluar el Derecho positivo y pasa a interferir en el mundo de la vida, ahí soporta valor, un valor altísimo. Especialmente si consideramos la propuesta hecha en esta tesis acerca de los derechos humanos.

Los derechos humanos son Derecho *a priori*, la descripción de una necesidad lógica, de leyes materiales *a priori*, que incluyen dos condiciones de posibilidad del Derecho. Recordemos que son: '*Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en seres libres y racionales*', '*Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres*', y '*Todo derecho solo debe regular comportamientos externos libres.*'

En sí son descripciones de una esencia, no tienen valor en sí mismas, pero cuando se toman como criterio, cuando se aplican al mundo de la vida, cuando se quiere construir un ordenamiento jurídico coherente, entonces empiezan a soportar un gran valor, un valor donado por los seres humanos que deben decidir libremente si quieren ser coherentes o no.

De ahí, para fundamentar los derechos humanos no es necesario buscar fundamentación fuera del Derecho. Un análisis fenomenológico del Derecho, la descripción de su esencia lleva a la necesidad de los derechos humanos como derechos universales.

De esta manera, buscar encajar el pensamiento de Reinach en esta clasificación es un tanto forzoso. Es verdad que Reinach admite que el Derecho *a priori* es universal y necesario y también fundamento del Derecho positivo. Sin embargo, hay diferencias que no

permiten tal adecuación. Para Reinach, el Derecho positivo sigue con total independencia del Derecho *a priori*. Por lo tanto, la relación de fundamentación no implica una derivación o deducción o dependencia del Derecho positivo en relación al Derecho *a priori*. Además, no hay una jerarquía entre el Derecho *a priori* y el Derecho positivo, puesto que el Derecho *a priori* está en una dimensión diferente del Derecho positivo.

Para evaluar el Derecho positivo a la luz del Derecho *a priori* antes hay que optar por la coherencia. No es una correspondencia o verificación, pues éste es el criterio de las ciencias naturales. La coherencia es el criterio de las ciencias humanas. Por lo tanto, hay que tomar una decisión que es anterior. Y esto es bastante más importante en el caso de nuestra propuesta, pues las leyes materiales *a priori* del Derecho – los derechos humanos – son en verdad límites al Derecho positivo. Simplemente no es posible hacer una verificación, es necesario una evaluación del contenido, considerando inclusive las contingencias históricas y políticas.

Así, la propuesta de Reinach no puede encajarse en la clasificación *iusnaturalistas* x *iuspositivistas*. Las leyes *a priori* están más allá del *iusnaturalismo* y del *iuspositivismo*, son una tercera vía. La teoría *a priori* del Derecho tiene elementos en común con el *iusnaturalismo* como la idea de una ley universal y necesaria, pero también tiene elementos en común con el *iuspositivismo*, tales como la consideración de que el Derecho positivo es independiente de las leyes *a priori* en el sentido práctico, aunque no lo sea en el sentido ontológico o epistemológico.

En esta misma dirección, Loidolt³⁶⁶ también toma la Teoría *a priori* del Derecho como una tercera vía. Afirma que Reinach se distancia de las dos ideas tradicionales de clasificación del Derecho. Según ella,

³⁶⁶LOIDOLT, Sophie. *Legal Reality and its A priori Foundations – a Question of Acting or Interpreting? Felix Kaufmann, Fritz Schreier and Their Critique of Adolf Reinach*. Disponible en Academia.edu https://www.academia.edu/11374583/Legal_Reality_and_its_A_Priori_Foundations_a_Question_of_Acting_or_Interpreting_Felix_Kaufmann_Fritz_Schreier_and_their_Critique_of_Adolf_Reinach p. 4.

Reinach abre un nuevo camino más allá de la antigua dicotomía entre superhumanos, justicia cósmica y Derecho positivo.

En la Teoría *a priori* del Derecho Reinach ofrece una descripción de las relaciones necesarias que son fundamento para el Derecho. Hay que tener en cuenta que aquí necesario no significa causalidad, sino una lógica de las relaciones. Las descripciones presentadas por Reinach revelan una dimensión hasta el momento oculta. Es decir, el Derecho, así como las matemáticas, tiene relaciones necesarias que son su fundamento. Sin embargo, esto no implica que las leyes humanas, el Derecho positivo o las disposiciones hayan de seguirlas.

A diferencia de las matemáticas, cuando las leyes humanas o las disposiciones se desvían de las leyes *a priori* no significa que estén necesariamente equivocadas. Esto se debe a que las matemáticas son una ciencia descriptiva de tales relaciones necesarias y el Derecho positivo, sin embargo, es prescriptivo. El Derecho positivo prescribe comportamientos para seres racionales y libres. En otras palabras, las matemáticas son una ciencia objetiva, mientras que el Derecho es subjetivo. En el estudio del Derecho, jamás se puede olvidar que su objeto son seres racionales y libres.

En consecuencia, el Derecho *a priori* no debe ser clasificado como Derecho Natural, sino que está más allá del Derecho Natural y, también, del Derecho positivo.

Conclusión

El objetivo de la presente tesis ha sido fundamentar a través de la aplicación del pensamiento fenomenológico los derechos humanos como derechos universales. El criterio de verdad adoptado es el criterio que rige el pensamiento filosófico, la coherencia. Así, para conseguir construir un argumento plenamente coherente, la presente investigación ha ido desde los fundamentos metafísicos hasta los fundamentos iusfilosóficos.

Las preguntas que motivaron el presente trabajo fueron: ¿qué es necesario para defender los derechos humanos como derechos universales? O, ¿cuáles son los fundamentos filosóficos y iusfilosóficos capaces de sostener coherentemente la idea de derechos humanos como derechos universales? En la búsqueda de respuestas para esas preguntas se hizo una revisión de la literatura sobre el tema. Y no se encontró un trabajo que fundase en la fenomenología los derechos humanos como

derecho universales considerando todas las dimensiones filosóficas e iusfilosóficas necesarias. Fue esa la razón que me llevó a escribir esta tesis.

En el Capítulo I, titulado Metodología, se explica el criterio de verdad, la coherencia, y la metodología filosófica, más concretamente el método fenomenológico, que es posteriormente descrito, desarrollado y aplicado a lo largo de toda la tesis.

En el Capítulo II, titulado *Argumentos y Contraargumentos en la fundamentación filosófica de los derechos humanos*, se presentan de manera sucinta algunas razones que llevaron a descartar otras corrientes de pensamiento. Con base en la clasificación propuesta por Perez Luño, se repasan algunas de las principales corrientes que pretenden fundamentar los derechos humanos y se presentan algunas críticas a cada una de ellas. Se le da un destaque especial a Kant, filósofo muy usado para fundamentar los derechos humanos, incluso la tesis de filosofía defendida por esta que escribe pretendió conciliar el criticismo kantiano con la fenomenología husserliana en la fundamentación de los derechos humanos. Sin embargo, conforme la investigación fenomenológica iba avanzando, el distanciamiento de Kant y la aproximación con la Fenomenología realista fue volviéndose un imperativo. Creo que la Fenomenología es el sistema y el método filosófico que mejor puede fundamentar los derechos humanos entendidos como derechos universales y, por esta razón, hay un tópico para explicar las razones '¿Por qué no Kant?'.

Después de esas aclaraciones previas, tiene inicio la tesis propiamente dicha. El capítulo III está dedicado a los *Fundamentos Metafísicos* y los capítulos siguientes se dedican a los *Fundamentos Antropológico-filosóficos*, *Gnoseológicos*, *Prácticos*, *Lingüísticos* y, finalmente, los *Iusfilosóficos*. En este último capítulo se presenta la idea original necesaria a cualquier tesis de Doctorado.

En el Capítulo sobre los *Fundamentos Metafísicos*, se defiende que para fundamentar de manera coherente los derechos

humanos como derechos universales es necesario asumir como presupuesto el realismo ontológico y la existencia de universales. En el mismo sentido, el *fundamento antropológico-filosófico* es el yo trascendental activo cognoscitivamente y autónomo. Los *fundamentos gnoseológicos* son el realismo gnoseológico y el conocimiento de los universales. Los *fundamentos prácticos* son la empatía, la libertad entendida como autodeterminación y también como siendo limitada, y la existencia de una jerarquía de valores. Los *fundamentos lingüísticos* son el lenguaje como instrumento de la intersubjetividad y capaz de describir objetos físicos y metafísicos. Finalmente, el *fundamento iusfilosófico* es el Derecho *a priori*, incluyendo sus dimensiones formal y material, aquella describiendo las relaciones necesarias y esta las leyes materiales *a priori* del Derecho, los derechos humanos.

El realismo ontológico es fundamental para los derechos humanos como derechos universales porque comprende la realidad como independiente de cualquier subjetividad, la realidad tiene un orden, unas leyes, un funcionamiento, esencias propias que no varían al sabor de los humores, no dependen de contingencias históricas, no son manipuladas por disputas ideológicas o políticas. La realidad simplemente ya está ahí, disponible. Esta realidad es poblada no sólo por constantes invariables, sino también por todo lo que es contingente y accidental, todo lo que se transforma, que sufre la acción del tiempo. Ahora bien, los cambios solamente son posibles con relación a la permanencia, y la transformación solo es posible con base en lo que es constante. Es esta permanencia y esta constancia, esta invariabilidad que se manifiesta en cada ser contingente como su esencia, que a su vez no es nada más que la manifestación de una necesidad, de un universal, la búsqueda realizada en la presente tesis. Combinando el realismo ontológico con la existencia de universales se tiene la posibilidad de defender la existencia de una dimensión constante, invariable, poblada de ideas reales que posibilitan la comprensión de la realidad misma. Solo así es posible hablar de lo universal, en cualquier universal, incluyendo los derechos humanos

universales. Al final, si no hay universales, ideas absolutamente independientes de cualquier subjetividad, no hay como hablar de derechos humanos universales.

La idea de un yo trascendental activo cognoscitivamente y autónomo es fundamental para la defensa de los derechos humanos como derechos universales. Un yo que hace parte de esa realidad, pero que es el único ser capaz de comprenderla y, en cierta medida, transformarla. Esta comprensión admite que los seres humanos tienen la potencia de conocer y de alcanzar los universales, son esas constantes que componen y mantienen la realidad, su funcionamiento y su estructura. La autonomía permite que los seres humanos puedan ejercer el arbitrio sobre las acciones que dependen de su decisión, de su juicio, que deben ser motivadas y fundamentadas, además de dirigir su interés a los objetos a fin de conocerlos según los criterios de verdad y las leyes de la lógica. Esta visión del ser humano es capaz de sostener la idea de los derechos humanos universales, pues aplica la idea de la esencia a toda la especie humana, dando a todos los seres que la componen la capacidad, en acto o en potencia, de comprender la realidad y actuar de manera auto determinada, por lo tanto, responsable.

El realismo gnoseológico admite la posibilidad del conocimiento de las esencias, manifestaciones de los universales en los seres contingentes. Husserl propone, desde *Ideas*, que todo el conocimiento se da con base en la correlación necesaria entre noese y noema. Noese es la dimensión subjetiva, los actos de conciencia. Y, noema es la dimensión objetiva que a su vez se divide en esencia y accidente. Aplicando el método fenomenológico de forma rigurosa, es posible alcanzar y describir la esencia de los objetos, sean ellos objetos ideales, formales o reales. Todos los objetos tienen, por lo tanto, una dimensión esencial, universal, *a priori*, y una dimensión accidental, contingente y variable. Es el método fenomenológico, que tiene inicio con la *epoché*, que permite al filósofo volverse hacia las cosas mismas, intuir las esencias y describirlas de manera que las acciones están limitadas, o

deberían estar limitadas, por las esencias de los objetos. De ese modo, es posible conocer no únicamente la esencia de los seres humanos, sino de forma completa, al menos las características más importantes que nos definen como especie, como seres racionales y libres. Además, es posible conocer la esencia de los objetos temporales como el Derecho, qué le es esencial, tanto en la forma cuanto en el contenido.

La empatía se destaca por explicar la motivación, el empuje que lleva al ser humano a la comprensión, a la aceptación y a la armonía con el otro. Es debido a la empatía que tantos trabajos, como éste, son dedicados a los derechos humanos. No solo el reconocimiento del otro como ser semejante, que comparte características esenciales, sino también sentir con el otro, compartir su alegría y su tristeza, su satisfacción y su dolor. La empatía impulsa, desde el punto de vista emocional, la investigación y la acción en defensa de los derechos humanos universales.

La libertad como autodeterminación implica que los seres humanos son responsables de sus acciones. Todas aquellas acciones que dependen de su arbitrio, de su decisión, de su juicio son fruto del ejercicio de su racionalidad, incluso delegar la decisión a la otra persona o institución u omitirse. El ser humano es el único ser capaz de hacer huelga de hambre, de optar por el celibato o en nombre de un ideal poner su vida en riesgo. Por otro lado, también es capaz de actos de absoluta crueldad y sin motivo plausible contra su semejante. Tanto uno como el otro se deben al ejercicio de la autodeterminación. Ser libre es ser responsable de todas aquellas acciones que son fruto de su arbitrio. Ahora bien, hay una variedad de acciones totalmente involuntarias, no solo físicas, sino también psíquicas. Esto es especialmente importante para el Derecho, no solo debido a la responsabilidad de los agentes, sino porque también limita el contenido sobre el cual es posible legislar, qué tipo de comportamiento es exigible y razonable y qué tipo de comportamiento puede ser tolerado.

Se toma la jerarquía de valores como criterio de juicio para las acciones humanas, para los conflictos de orden práctico, moral o ético.

La jerarquía presentada en el Capítulo sobre los *Fundamentos Prácticos* la elabora Scheler. Sin embargo, Husserl también prevé la existencia de una jerarquía de valores y leyes de evaluación. Lo importante es que es posible defender la idea de una jerarquía cuyos criterios son fácilmente identificables como la duración, la divisibilidad, la fundamentación, la satisfacción y la relatividad de los valores en conflicto en cada situación vivida.

La libertad también se destaca. No se trata de una libertad absoluta, pues poco se puede hacer contra las leyes de la lógica o las leyes de la naturaleza. En realidad, la esfera de la libertad del ser humano es razonablemente estrecha. Sin embargo, el ser humano es libre y, por lo tanto, responsable de las decisiones que toma, esto en la medida de su comprensión y de su poder de acción para transformar la realidad. Así, no se es tan libre como nos gustaría. Sin embargo, incluso con un conocimiento limitado, no es posible eximirse de la decisión, de la responsabilidad de la elección y de las consecuencias de la acción practicada.

La intersubjetividad no es un problema para la Fenomenología, al contrario, como asume Husserl en toda su obra, no existe ninguna dificultad para admitir el mundo exterior como algo absolutamente natural, ahí, dado, necesario y evidente. Al final, la mayor parte de los conceptos de la Fenomenología asume como intrínsecamente necesaria la relación entre los sujetos de conocimiento y los objetos de conocimiento, y en medio de los objetos, los otros yos, los otros egos trascendentales.

El lenguaje se entiende como un instrumento. No solo como instrumento de comunicación entre las subjetividades, sino también de descripción y conocimiento del mundo. El lenguaje permite a los seres humanos comunicar lo que saben respecto de la realidad en la cual están insertos, tales como sus emociones, preferencias o creencias. Este intercambio de conocimiento permite el avance, que las personas sean

convencidas, que las personas cambien de idea o refuercen sus convicciones, es la comunicación entre los egos la que permite la comprensión cada vez mejor de las emociones, de lo que es importante, y de lo que motiva al otro. El lenguaje es el instrumento que permite al ser humano describir las esencias y así, acercarse un poco más a lo incondicionado.

Finalmente, en el Capítulo VIII sobre los *Fundamentos lusfilosóficos* se combina el pensamiento de Reinach y Husserl y se aplican tales ideas a los derechos humanos a fin de fundamentarlos como derechos universales. El concepto clave trabajado en este capítulo es la idea del *a priori* que, en verdad, permea toda la tesis, pero que en ese capítulo se aplica al Derecho. Por lo tanto, se presenta la idea de actos sociales de Reinach. Tales actos tienen como característica esencial la necesidad de ser manifestados al exterior, como por ejemplo, anunciar, mandar, implorar, preguntar. Y el Derecho es resultado de un acto social, el acto de disponer. El Derecho es parte de un nuevo tipo de objeto que no había sido pensado por Husserl, los objetos temporales, pero que no son ni psíquicos ni físicos. Estos objetos, así como todo y cualquier objeto, tiene una dimensión esencial. Es lo que Reinach llama Derecho *a priori*, un conjunto de relaciones necesarias que permean el Derecho, todo y cualquier Derecho, y que posibilitan su comprensión y aplicación. Sin embargo, Reinach permanece fiel a *Investigaciones Lógicas* y no sigue el pensamiento de Husserl después de la publicación de *Ideas I*.

Tal distanciamiento tiene su precio. Reinach, basado en la idea de actos sociales, revela un conjunto de relaciones necesarias del Derecho, pero no dice nada sobre el contenido de esas relaciones. En un lenguaje husserliano, Reinach permanece en la dimensión noética, pero no revela nada sobre la dimensión noemática. No dice nada sobre el contenido de esas relaciones necesarias, universales y *a priori*. Es decir, Reinach, aunque lo admita, no revela contenidos esenciales, necesarios y *a priori* del Derecho.

Así, lo que se propone en el último capítulo es que al lado de ese conjunto de relaciones y conexiones *a priori* descritas por Reinach, a las cuales llamó leyes formales *a priori* del Derecho, hay un conjunto de contenidos *a priori*, leyes materiales *a priori* del Derecho. Estas leyes materiales *a priori* del Derecho son los derechos humanos. En otras palabras, los derechos humanos son el *a priori* material del Derecho.

Las leyes materiales *a priori* del Derecho están compuestas por dos condiciones de posibilidad y una ley material *a priori*, a saber: 'Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en seres libres y racionales', 'Todo Derecho, todas las leyes humanas, disposiciones, tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres', y 'Todo Derecho, todas las leyes humanas, las disposiciones, solo debe regular comportamientos externos libres.'

Todo Derecho tiene origen en seres racionales y libres. No es posible hablar de Derecho en una sociedad de hormigas o de abejas, por más organizada que esta sea. No hay reflexión, no hay elección, no hay ponderación, no hay arbitrio, las hormigas y las abejas hacen lo que deben hacer por instinto, son determinadas por la naturaleza. Justamente por eso tampoco hay variación en su organización social, tal vez, se puede hablar de adaptación.

Todo Derecho tiene origen en la intersubjetividad entre seres racionales y libres. No hay ley de uno solo. Una persona sola puede tomar una decisión, pero eso no es Derecho. El Derecho tiene como condición de posibilidad que haya por lo menos dos personas, aunque sea una simple división de tareas, pero, entre aquellas personas, hay una disposición acordada, válida y que genera expectativa de cumplimiento y conflicto en caso de incumplimiento.

Todo Derecho solo debe regular comportamientos externos libres. No tiene ningún sentido una disposición que obligue a las personas a que paren de respirar, prohibiéndoles que se mueran, estos son comportamientos inevitables y no hay siquiera necesidad de motivarlos.

Ahora bien, hay comportamientos que se pueden cambiar, pero que están fuera del alcance del Derecho. Son los comportamientos *in foro interno*, por ejemplo, tener fe, echar de menos a las personas queridas, preocuparse de cuestiones sociales, políticas o económicas, desear el bien a sus hijos. En el Derecho positivo incluso puede existir una ley con este contenido, pero no tiene ningún sentido, dado que estos comportamientos no se pueden cambiar con la fuerza de la ley, solo con la fuerza de la persuasión o del convencimiento.

Así, esas leyes materiales *a priori* del Derecho deben servir de límites para la elaboración de las disposiciones de las leyes humanas. Aunque haya constantes violaciones, eso no hace que el Derecho *a priori*, en su dimensión formal o material, sea menos universal o menos necesario. El Derecho *a priori* es una descripción del ser, un ser-así-y-no-poder-ser-de-otra-manera. De ahí, es universal porque todo ser dotado de razón puede conocerlo, es necesario porque es válido por sí mismo. Así, esa dimensión material *a priori* del Derecho, los derechos humanos, son leyes materiales *a priori* para todo y cualquier Derecho. Los derechos humanos entendidos de esa manera describen la esencia material del Derecho. Además de una descripción ontológica y una función epistemológica, pueden asumir un papel práctico cuando se toman como criterio de evaluación del Derecho positivo. Sin embargo, puede haber violaciones porque la relación entre los derechos humanos y el Derecho positivo es una relación de fundamentación y no de causalidad. Cuando hay una violación, esa violación hace que el Derecho positivo sea un Derecho no bien fundado, incoherente, incompatible con los derechos humanos, siendo razón suficiente para justificar la imposición de una sanción a sus autores y ejecutores y considerar este Derecho positivo inválido.

En otras palabras, las leyes humanas pueden disponer de forma contraria, o incompatible, con los derechos humanos. Puede haber una norma que prohíba a las personas que se expresen, una norma que pretenda transformar a los seres humanos en autómatas. Sí, puede

haberlas, puede ser, incluso, que el Estado pase a dar una educación que pretenda retirar toda la autonomía de los seres humanos convenciendo a buena parte de las personas que, en nombre del bien común, o de un lugar en el paraíso, es mejor simplemente obedecer a los mandatos de las autoridades sin cuestionamiento, cada uno simplemente cumpliendo su papel en el engranaje. Pero, esa norma es incompatible con la esencia de ser humano, un ser libre. Incluso puede ser observada, o por convencimiento, o por miedo, durante mucho tiempo o poco tiempo, pero no es una norma bien fundada, es una norma incompatible con las leyes materiales *a priori* – con los derechos humanos. Se cumplirá mientras la fuerza física, la imposición, o el miedo, sean más fuertes que la disposición de las personas en retomar su autonomía. Así mismo, obedecer, en ese o en cualquier caso, es un acto de decisión de un ser libre, es un acto espiritual. El espíritu no desaparece, está ahí, siempre estará ahí, es inalienable.

Cada vez que en el Derecho positivo se encuentran leyes incompatibles con las leyes materiales *a priori* del Derecho – los derechos humanos – las disposiciones deben considerarse incoherentes, contradictorias, no bien fundadas y, por lo tanto, inválidas.

Tal práctica, desde el punto de vista del Derecho internacional, legitima la reacción por parte de los demás seres humanos. No se trata de imponer tal o cual contenido para el Derecho de determinada sociedad, de imponer valores, o comportamientos, sino de proteger a la humanidad de los seres humanos que son condición de posibilidad de todo y cualquier Derecho, proteger los derechos humanos. El criterio no es positivo, o mejor dicho, impositivo, al contrario, el criterio es negativo, en el sentido de garantizar lo mínimo necesario para que las personas puedan ejercer su racionalidad y libertad de forma armoniosa. Eso sería una intervención humanitaria, una intervención cuyo fundamento no es la imposición de valores, sino que se fundamenta en el reconocimiento y protección de la humanidad de los seres humanos, una

vez más, de los derechos humanos. Es únicamente la exigencia de coherencia.

Así, las víctimas de actos crueles, que se encuentran imposibilitadas de ejercer su propia esencia de seres libres, incapacitadas de manifestar su voluntad y, por tanto, de tomar parte en la formación de actos sociales y del Derecho, merecen ser defendidas y protegidas. Si hay un grupo de niñas secuestrado por el BokoHaram, deben ser liberadas; si hay personas sufriendo mutilación, tortura y ejecución sumaria en África central, deben ser protegidas; si hay mujeres siendo vendidas como esclavas sexuales por el Estado Islámico, ellas deben ser liberadas y protegidas; si hay personas presas arbitrariamente, sin asistencia o defensa en Guantánamo, deben ser liberadas y oídas; si hay personas viviendo en un campo de concentración a cielo abierto, con calorías racionadas, agua y energía controladas, sin acceso a ayuda humanitaria, como en Palestina, tienen derecho a su autodeterminación. Además, todos los ejecutores de esas acciones deben ser sancionados.

Ese no es un argumento moral, político, ideológico o religioso. Es un argumento lógico que parte de la propia idea de Derecho, de la esencia del Derecho e identifica sus leyes materiales *a priori*, los derechos humanos. Es un argumento absolutamente coherente con las premisas asumidas en los primeros capítulos de la presente tesis. Y se cumple la exigencia de coherencia y sistematicidad del argumento.

Es lo que se ha pretendido con este trabajo, construir un argumento que sostenga la idea de los derechos humanos como derechos universales de forma coherente y sistemática a la luz de la Fenomenología.

Referencias bibliográficas

ALBERT, Marta. *¿Qué es el Derecho? La ontología jurídica de Adolf Reinach*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.

_____. *Natural Law and the Phenomenological Given In The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition*, *Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 22. (Dordrecht: Springer, 2013). p.107-121.

ALES BELLO, Ângela. *Introdução à Fenomenologia*. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia / Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ALVES, Pedro. *Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade*. In *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 8, n. 2, p. 334-357, 1º semestre de 2008.

AMERIKIS, Karl. *Husserl's realism*. In *Philosophical Review*, vol. 86, n.4, (oct. 1977), p. 500 e s.. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acesso em 13 de abril de 2009].

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I - Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia II – O a priori da comunidade de comunicação*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação-geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *De Anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel SanMartín. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. P. 8 [De Int., 7, 17-39]

_____. *Ética a Nicómaco*. Versión española e introducción de Antonio Gomez Robledo. México: Editorial Porrúa, 2004.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano in Os Pensadores*. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril, 1973.

BILLIER, Jean-Cassien. *História da Filosofia do Direito*. Tradução Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1997.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. *As raízes empiristas do positivismo jurídico de Hans Kelsen*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

CASAS, Bartolomé de las. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos Del hombre y de los pueblos*. Castilla y León: Junta de Castilla y León, 2000.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *São Tomás de Aquino e, São Francisco de Assís*. Tradução Adail Ubirajara Sobral / Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Tradução José António Meirelles e Eduardo Paiva Raposo. Coimbra: Arménio Amado, 1978. Cambridge, Massachussets: The Mit Press, 1965.

COMTE-SPONVILLE, André. *Diccionario Filosófico*. Traducción de Jordi Terré. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, S.A., 2003.

CRESPO, Mariano. *¿Derecho A priori vs. Derecho natural? La contribución de Adolf Reinach*. In Revista Chilena de Derecho. Vol. 35. nº 595-619 [2008].

CROSBY, John F. *Adolf Reinach's Discovery of the Social Acts* In Aletheia, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983). p.143-194.

DEFOE, Daniel. *As Aventuras de Robinson Crusoé*. In Biblioteca Virtual Universal [<http://www.biblioteca.org.ar/libros/133467.pdf>] en 24 de abril de 2015.

DELGADO PINTO, José. *La función de los derechos humanos en un régimen democrático (reflexiones sobre el concepto de derechos humanos)* in *El fundamento de los derechos humanos*. MURGUENZA et al. Madrid: Debate, 1989.

DESCARTES, René. *Meditações* in Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

DUBOIS, James M. *Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law in Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Springer, 2002.

DUNN, John. *Locke*. Tradução Luis Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

DRUMOND, John. *Frege and Husserl: Another look at the use of onfluence*. In *Husserl Studies* 2: 245-265 (1985). MOHANTY, J.N. *Husserl and Frege: a New Look at their Relationship* In *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. The Hague: Springer, 1977.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

FERNANDEZ, Eusébio. *Concepto de derechos humanos y problemas actuales* in *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, ISSN 1133-0937, Año nº 1, Nº 1, 1993, págs. 33-99.

FERRAJOLI, Luigi. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FREGE, Johann Gottlob. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. Tradução: Luís Henrique dos Santos. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Sobre sentido y referencia*. Traducción Ulises Moulines. Introducción de Jesús Mosterín. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

FØLLESDAL, Dagfinn. *Husserl and Frege: A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy* In *Mind, meaning and mathematics: essays on the philosophical views of Husserl and Frege* / edited by Leila Haaparanta. The Hague: Springer, 1994.

FOLSCHEID, Dominique. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia.I: Lições preliminares*. Tradução de Guillermo de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1930.

GOMÁ, Francisco. *Scheler y la ética de los valores*. In *Historia de la ética - La ética contemporánea*. Vol. 3. Barcelona: Editorial Crítica, 2003. p. 297-326.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Fenomenologia e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2007.

_____. *Lições de Fenomenologia Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge: Polity Press 1992.

_____. *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*. In *Metaphilosophy*. Vol. 42, N. 4, July 2010.

_____. *On the Pragmatics of Social Interaction*. B. Fultner (trans.) Cambridge (MA): MIT Press, 2001.

HART, Herbert L. A.. *O conceito de Direito*. Tradução A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1998.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

_____. *A Treatise of Human Nature*. New York: Ernest C. Mossner Editor, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción del alemán por Manuel G. Morente y Jose Gaos. Madrid: Revista Occidente, S.A., 1976.

_____. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução: Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

_____. *Lições sobre a Teoria da Significação*. Tradução: Pedro Alves. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2007.

_____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

_____. *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Traducción Elsa Tabernic. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

_____. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción: José Gaos / Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. *Conferências de Paris*. Tradutores: Artur Morão e António Fidalgo. Lusofonia, 1992. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf Acesso em: 28 de julho de 2009, 23:43.

_____. *A Europa sob o Signo da Crise e da Renovação*. Tradução: Pedro M. S. Alves / Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Translated by Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks, 1965.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica a Razão Prática*. Tradução Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KELSEN, Hans. *A Justiça e o Direito Natural*. Tradução João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2001.

_____. *Teoria Pura do Direito: introdução à problemática científica do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. *Discurso de Metafísica*. In Os Pensadores. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Novos Ensaio sobre o entendimento humano* In Pensadores. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Livro III, §288. Paris : Flammarion, 1969.

_____. *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Traduzido por E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952.

_____. *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Traducción de José M^a Atencia Páez. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding* in Britannica Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1978. Vol. 35.

_____. *Cartas sobre a tolerância*. Tradução Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOIDOLT, Sophie. *Legal Reality and its A priori Foundations – a Question of Acting or Interpreting? Felix Kaufmann, Fritz Schreier and Their Critique of Adolf Reinach*. Disponible en Academia.edu [https://www.academia.edu/11374583/Legal Reality and its A Priori Foundations a Question of Acting or Interpreting Felix Kaufmann Fritz Schreier and their Critique of Adolf Reinach](https://www.academia.edu/11374583/Legal_Reality_and_its_A_Priori_Foundations_a_Question_of_Acting_or_Interpreting_Felix_Kaufmann_Fritz_Schreier_and_their_Critique_of_Adolf_Reinach)

_____. *Husserl and the fact of the practical reason – phenomenological claims toward a philosophical ethics*. In Santalka. *Filosofia*. T.17, n. 3, p 50-61. (ISSN on line 1822-4318)

_____. *The “Daimon” that speaks through love: a phenomenological ethics of the absolute ought*. In *Ethics and Phenomenology*. Ed. M. Sanders and J. J. Wisnewski. New York: Lexington Books, 2012.

MASSINI-CORREAS, Carlos I.. *El pensamiento contemporáneo acerca de los derechos humanos – ensayo de caracterización* in *Persona y Derecho*. Universidad de Navarra, 1990. p. 255-273.

_____. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001.

MORELAND, J.P. *Was Husserl a nominalist?* In *Philosophical Review*, vol. 49, n.4, (jun. 1989), p. 661-674. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2184565?origin=JSTOR-pdf> [acesso em 13 de abril de 2009].

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Jaime Gonzáles. México: Editores Mexicanos Unidos.

_____. *Para a Genealogia da Moral*. Tradução Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães Co Editores. [sin año]

_____. *Para a genealogia da moral* In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Assim falou Zaratustra* in *Os Pensadores*. Tradução de Ubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. *O Anticristo*. Tradutor: Artur Morão. Lusofonia, 1992. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_o_anticristo.pdf Acesso em: 28 de julho de 2009, 23:43.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Mário Pugliese. São Paulo: Editora Hemus, 2004.

NIINILUOTO, Ilkka. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Clarendon Library of Logic and Philosophy, 2004.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos – Introdução à Antropologia Filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

OCKHAM, G. *Verdade* In Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Problemas Epistemológicos* In Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Summa Totius Logicae Livro I In: Lógica dos termos*. Tradução Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1999.

ORTIZ DE URBINA, Ricardo Sánchez. *Kant y Husserl*. In El Basilisco, 2ª Época, n.34, págs. 3-12. Madrid, 2004.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregório. *La universalidad de los derechos humanos* In Dox: cuadernos de filosofía del derecho, 1994, n.15/16, p. 313-633.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. *Los derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 1984.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fedro*. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1996.

_____. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Univ. Federal do Pará, 1973.

_____. *Menon*. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1996.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Tradução de Gustavo B. V. de Paiva. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/cepame/textos/traducoes/porfirio-isagoge.pdf> [acesso em 26 de janeiro de 2012, 11:59]

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução Leonidas Hegenberg / Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Revisores L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1990. Vol. II.

RAMOS PASCUA, José Antonio. *Positivismo jurídico y derechos humanos in Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico*. Coord. Juan Manuel Pérez Bermejo. Salamanca: Ediciones Un. de Salamanca, 2007. p. 111-135.

RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Traducción María Dolores Gonzalez. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1995.

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Belknap Press, 1971. Y, *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge (MA): Belknap Press, 2001.

_____. *O direito dos povos*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RIEZU, J. *Los derechos humanos e los derechos fundamentales* in Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, 2, 1999. p. 509-519.

REINACH, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986.

_____. *Concerning Phenomenology*. Munchen: Philosophia Verlag, 1989.

_____. *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Mariano Crespo. Granada, Editorial Colmares, 2010.

RUSSELL, Bertrand. *On Denoting*. In Mind, New Series Vol. 14, N° 56 (Oct., 1905), pp. 479-493.

SALICE, Alessandro. *A priori e fattispecie di reato: Adolf Reinach sul significato della riflessione per il Diritto*. In. Eidetica del Diritto e Ontologia Sociale. Il Realismo di Adolf Reinach. Ed. Francesca De Vecchi. Milano: Mimesis, 2012. p. 339 – 358.

SAN MARTÍN, Javier. *El legado de Kant en la fenomenología*. In Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano Salamanca, 14 al 16 de octubre de 2004. Kant, razón y experiencia. Coord. Por Ana María Andaluz Romanillos, 2005.

SCHELER, Max. *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

_____. *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Editora Losada, 1994.

_____. *Da Reviravolta dos Valores*. Traducido por Marcos Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ordo Amoris*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós Editores, 1998.

_____. *Metafísica de la Libertad*. [Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit] Buenos Aires: Editorial Nova, [sin año].

_____. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción directa del alemán: José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2004.

SEIFERT, Josef. *The significance of Husserl's Logical Investigations for Phenomenological Realism*. Disponible en Academia.edu.

https://www.academia.edu/5765096/The_Significance_of_Husserl_s_Logical_Investigations_for_Realist_Phenomenology_and_a_Critique_of_Several_Husserlian_Theses_on_Phenomenology_In_Commemoration_of_the_100th_Anniversary_of_the_Publication_of_Edmund_Husserl_s_Logical_Investigations_1901_01-2001_2

_____. *¿Qué es y qué motiva una acción moral?* Disponible en Academia.edu

https://www.academia.edu/5882485/Qu%C3%A9_es_y_qu%C3%A9_motiva_una_acci%C3%B3n_moral_Was_ist_und_was_motiviert_eine_sittliche_Handlung

_____. *In defense of free will: a critique of Benjamin Libet* In Academia.edu

https://www.academia.edu/5887421/In_Defense_of_Free_Will_a_Critique_of_Libet [28 de abril de 2015].

_____. *Is the right to life or is another right the most fundamental Human Right – the “Urgrundrecht”? Human Dignity, Moral Obligations, Natural Rights, and Positive Law*. Disponible en Academia.edu
https://www.academia.edu/6152699/Is_the_Right_to_Life_or_is_another_right_the_most_basic_human_right_the_Urgrundrecht_H

_____. *Is Reinach “Apriorische Rechtlehre” more important for Positive Law than Reinach himself thinks?* In *Aletheia*, 3 (Irving, Texas: The International Academy of Philosophy Press, 1983), p.197-230.

SMITH and MCINTYRE. *Husserl and Intencionalitty: A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht, Holland: 1984.

SOARES-WEISER, Karla. *Uso da maconha na adolescência e risco de esquizofrenia*. Revista Brasileira de Psiquiatria, 2003;25(3):131-2.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

SPINOZA, Baruch. *Ética* in Os Pensadores. Tradução Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Abril, 1973.

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de José Luis Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TAHKO, Tuomas E. *The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle*. Australasian Journal of Logic (7) 2009, 32–47.

VITORIA, Francisco de. *Sobre el Poder Civil; sobre los indios, sobre el derecho de la guerra*. Coruña: Editorial Tecnos, 2007.

_____. *La Justicia*. Coruña: Editorial Tecnos, 2003.

_____. *La Ley*. Coruña: Editorial Tecnos, 1995.

WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

World Health Organization, Fact sheet nº 241, February 2014.

ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Translated by Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA, 2001.

_____. *Internalism, externalism and transcendental idealism*. In Synthese (2008) 160: 355-374. Published on line: 15 December 2006 In Springer Science +Business Media B.V. 2006.

ZAHAVI & OVERGAARD. *Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account In Empathy: From Bench to Bedside*. Massachusetts: MIT, 2012.